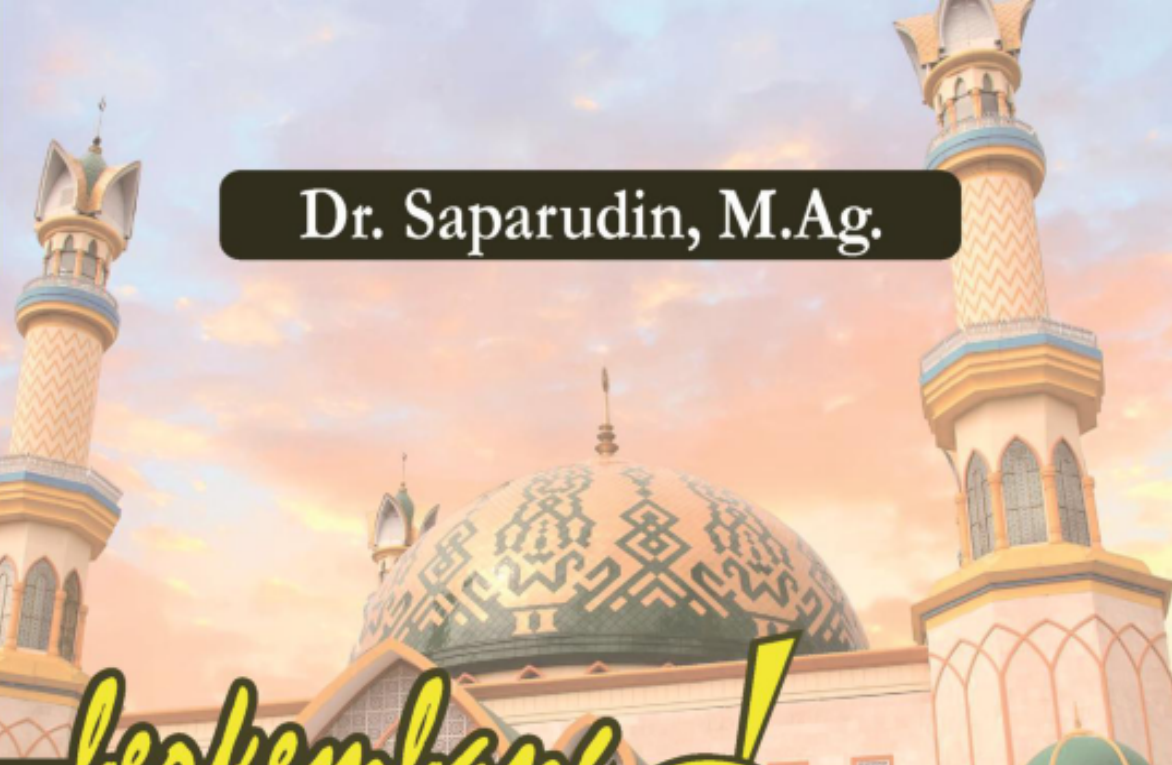


Dr. Saparudin, M.Ag.

berkembang di tengah Resistensi

Reproduksi Apparatus Ideologi dalam Pendidikan Salafi di Lombok

Sanabil

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

BERKEMBANG DI TENGAH RESISTENSI

Reproduksi Apparatus Ideologi dalam Pendidikan Salafi di Lombok

PELANTIKAN
PWNU NTB
Selamat & Sukses
PELANTIKAN
PENGURUS WILAYAH
NAHDATUL ULAMA
NUSA TENGGARA BARAT
"Melanjutkan Pengabdian,
Menggapai Bukti Bakti.
Auditorium Universitas Islam Negeri Mataram
13-14 September 2025
Made with twibbonize

PELANTIKAN
PENGURUS WILAYAH NAHDLATUL ULAMA'
NUSA TENGGARA BARAT
MASA KHIDMAT 2025 - 2030
"Melanjutkan Pengabdian, Menggapai Bukti Bakti"

Saparudin

BERKEMBANG DI TENGAH RESISTENSI

Reproduksi Apparatus Ideologi dalam Pendidikan Salafi di Lombok

Sanabil

BERKEMBANG DI TENGAH RESISTENSI
Reproduksi Apparatus Ideologi dalam Pendidikan Salafi di Lombok
© Sanabil 2020

Penulis : Dr. Saparudin, M.Ag.
Editor : Drs. Mustain, M.Ag.
Layout : Muhammad Amalahanif
Desain Cover : Sanabil Creative

All rights reserved
Hak Cipta dilindungi Undang Undang
Dilarang memperbanyak dan menyebarkan sebagian atau keseluruhan isi buku dengan media cetak, digital atau elektronik untuk tujuan komersil tanpa izin tertulis dari penulis dan penerbit.

ISBN : 978-623-317-058-1
Cetakan 1 : Desember 2020

Penerbit:
Sanabil
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370- 7505946, Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
www.sanabil.web.id

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, sungguhpun masih membutuhkan penajaman pada aspek tertentu, penulisan buku ini berhasil dituntaskan. Naskah awal buku ini merupakan hasil penelitian yang didanai oleh Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kemenag RI tahun 2015, dan diperkaya dengan hasil penelitian yang didanai Litapdimas Kemenag RI tahun 2018. Perpaduan dua fokus meski dalam tema yang sama "Gerakan Salafi" terasa butuh kerja ekstra. Oleh karena itu, pembaban buku lebih terkesan tematis, meski tetap menjadi kesatuan yang relevan.

Isu hubungan pendidikan dengan gerakan keagamaan yang dikaji dalam buku ini, memiliki relevansi seiring dengan kecenderungan kontemporer semakin menguatnya rivalitas ideologis kelompok keagamaan. Salafi – sebagai fokus kajian – merupakan salah satu gerakan keagamaan yang paling banyak memperoleh perhatian, bukan hanya karena pertumbuhan yang semakin meluas, juga, karena perbedaan paham dan praktik keagamaan, kerap berbenturan dengan kelompok Islam mainstream. Dalam kondisi demikian, lembaga pendidikan semakin dikukuhkan sebagai wadah reproduksi kader-kader ideologis untuk memperkuat eksistensinya. Dalam konteks inilah isi buku ini ditempatkan.

Buku ini berhasil diselesaikan tidak terlepas dari peran dan kontribusi berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, ucapan terima kasih yang tinggi dan mendalam kepada:

1. Kementerian Agama RI yang telah mendukung sepenuhnya proses penelitian.

2. Ibu Dekan Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Mataram, Dr. Hj. Lubna, M.Pd yang tidak henti-hentinya memaksa penulis untuk ikut berpartisipasi dalam kompetisi penulisan buku referensi.
3. Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Mataram yang telah mendukung sepenuhnya penerbitan buku ini.
4. Keluarga besar Jurusan PAI FTK UIN Mataram, terima kasih atas dukungan dan kebersamaan.
5. Rasa terima kasih buat istri tercinta Mas'adatin, M.Pd atas doa, dukungan dan keikhlasannya merelakan hak-haknya terkurangi selama penulisan buku ini. Buat anak-anakku tercinta M. Kesyfil Hariri, Ahmad Afkar A'la, dan Aqila Hasna Kamila, terima kasih atas senyuman kalian, dan maafkan ayah yang telah mengurangi kebahagiaan kalian di saat-saat penyelesaian buku ini.

Penulis menyadari bahwa buku ini baik secara substansi maupun teknis masih perlu pengayaan dan perbaikan. Maka *feedbacks* konstruktif sangat dibutuhkan. Akhirnya, berharap buku ini dapat menjadi salah satu bahan diskursus akademik dalam kajian pendidikan Islam kontemporer.

Mataram, Oktober 2020

Penulis,

Saparudin

KATA PENGANTAR
DEKAN FTK UIN MATARAM

Alhamdulillah, segala puji hanya milik Allah Swt. Shalawat & Salam semoga senantiasa terlimpah pada teladan agung Nabi Muhammad saw., beserta keluarga, sahabat dan pengikutnya sampai hari kebangkitan kelak. Berkat rahmat dan hidayah Allah Swt., program penulisan buku ajar dan referensi telah dapat dirampungkan.

Kewajiban dosen untuk menulis dan memproduksi buku, baik buku ajar maupun buku referensi sejatinya sudah diatur dalam UU Nomor 12 tahun 2012 tentang perguruan tinggi dan UU Nomor 14 tahun 2005 tentang Guru dan Dosen dan sejumlah regulasi lainnya. Pasal 12 UU No. 12 tahun 2012 dengan tegas menyebutkan bahwa dosen secara perseorangan atau kelompok wajib menulis buku ajar atau buku teks yang diterbitkan oleh perguruan tinggi sebagai salah satu sumber belajar.

Kompetisi Buku Ajar dan Referensi (KOBAR) Fakultas Tarbiyah dan Keguruan (FTK) UIN Mataram tahun 2020 adalah upaya Fakultas untuk berkontribusi dalam impelementasi undang-undang di atas, dimana secara kuantitatif, grafik riset dan publikasi dosen PTKI masih harus terus ditingkatkan. Tujuan lainnya adalah meningkatkan mutu pembelajaran dengan mewujudkan suasana akademik yang kondusif dan proses pembelajaran yang efektif, efisien dengan kemudahan akses sumber belajar bagi dosen dan mahasiswa. Publikasi ini juga diharapkan men-*support* peningkatan karir dosen dalam konteks kenaikan jabatan fungsional dosen yang ujungnya berdampak pada peningkatan status dan peringkat akreditasi program studi dan perguruan tinggi.

Secara bertahap, fakultas terus berikhtiar meningkatkan kuantitas dan kualitas penerbitan buku. Pada tahun 2019 berjumlah 10 judul buku dan meningkat cukup signifikan tahun 2020 menjadi 100 judul yang terdistribusi dalam 50 judul buku ajar dan 50 judul buku referensi. Ikhtiar Fakultas tidak berhenti pada level publikasi, namun berlanjut pada pendaftaran Hak Kekayaan Intelektual (HKI) dosen di Direktorat Jenderal Kekayaan Intelektual (DJKI) Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia RI, sehingga tahun 2020 menghasilkan 100 HKI dosen.

Kompetisi buku ajar dan referensi tahun 2020 berorientasi interkoneksi-integrasi antara agama dan sains, berspirit Horizon Ilmu UIN Mataram dengan inter-multi-transdisiplin ilmu yang mendialogkan metode dalam *Islamic studies* konvensional berkarakteristik deduktif-normatif-teologis dengan metode *humanities studies* kontemporer seperti sosiologi, antropologi, psikologi, ekonomi, hermeneutik, fenomenologi dan juga dengan metode ilmu eksakta (*natural scincies*) yang berkarakter induktif-rasional. Dari 100 judul buku, terdapat 10 judul tematik yang menjawab problem epistimologis pendidikan Islam, terutama terkait misi Kementerian Agama RI seperti moderasi Islam (Islam *washathiyah*), pendidikan inklusi, pendidikan anti korupsi, pendidikan karakter, pendidikan multikultural, etno-pedagogik, pembelajaran DARING (dalam jaringan), pendidikan & isu gender, ragam pesantren (pesisir, enterprenuer), dan tema teraktual yaitu merdeka belajar dan kampus merdeka.

Mewakili Fakultas, saya berterima kasih atas kebijakan dan dukungan Rektor UIN Mataram Prof. Dr. H Mutawali, M.Ag dan jajarannya, kepada 100 penulis yang telah berkontribusi dalam tahapan kompetisi buku tahun 2020, dan tak terlupakan juga editor dari dosen sebidang dan penerbit yang tanpa sentuhan *zauq*nya,

perfomance buku tak akan semenarik ini. Tak ada gading yang tak retak; tentu masih ada kurang, baik dari substansi maupun teknis penulisan, di 'ruang' inilah kami harapkan saran kritis dari khalayak pembaca. Semoga agenda ini menjadi *amal jariyah* dan hadirkan keberkahan bagi sivitas akademika UIN Mataram dan ummat pada umumnya.

Mataram, 29 Oktober 2020 M
12 Rabi'ul Awal 1442 H

Dekan

Dr. Hj. Lubna, M.Pd.
NIP. 196812311993032008

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR v

KATA PENGANTAR DEKAN FTK UIN MATARAM vii

DAFTAR ISI x

BAB I PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang 1

B. Tujuan 9

C. Kontribusi 9

D. Penelitian Terdahulu 10

E. Metode Penelitian 15

BAB II IDEOLOGI KEAGAMAAN DAN TEORI APPARATUS IDEOLOGI 21

A. Ideologi dan Ideologi Keagamaan 21

B. Pendidikan Islam sebagai *Marketing* Ideologi 32

C. Apparatus Ideologi dan Modus Operandi 49

BAB III *SETTING* SOSIAL DINAMIKA PENDIDIKAN SALAFI 57

A. Performa Islam di Pulau Seribu Masjid 57

B. Fragmentasi Islam dan Keragaman Lembaga 66

C. Pendidikan Islam di Tengah Keragaman Kelompok 72

D. Pendidikan Salafi sebagai *Trend* Baru 77

BAB IV *MANHHAJ SALAF*: BASIS DAN ORIENTASI IDEOLOGI SALAFI 87
A. *Manhaj Salaf* sebagai Basis Gerakan 87
B. Bid'ah sebagai Isu Sentral 94
C. Sikap terhadap Pelaku Bid'ah 99

BAB V MENGGERAKKAN APPARATUS: REPRODUKSI APPARATUS IDEOLOGI 105
A. *Manhaj Salaf* dalam Konstruksi Kurikulum 107
B. Menggerakkan Apparatus Ideologi Madrasah 116
C. Ekstrakurikuler: Internalisasi dan Naturalisasi Ideologi 122
D. *Hidden* Kurikulum: Transmisi Simbolis Ideologi 127

BAB VI MENGELOLA RESISTENSI: STRATEGI PENGEMBANGAN PENDIDIKAN SALAFI 135
A. Salafi dan Tensi Sosial Islam Mainstream 137
B. Pengakuan Negara: Menjawab Ekspektasi 144
C. Masjid dan *Networking* Pendidikan Salafi 148

BAB VII EKSPEKTASI DI TENGAH REPRODUKSI APPARATUS IDEOLOGI 163
A. Ekspektasi Intelektual: Idealitas Lembaga Ilmiah 163
B. Ekspektasi Pemerintah: Mengkritik tanpa Intervensi 172
C. Ekspektasi Ormas: Penetrasi untuk Eksistensi 176
D. Dilema di Tengah Ekspektasi 181

BAB VIII PENUTUP 193
A. Simpulan 193
B. Saran 195

DAFTAR PUSTAKA 199
TENTANG PENULIS 215

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pasca jatuhnya presiden Suharto tahun 1998, gerakan keagamaan memperoleh ruang yang cukup besar, setelah sekian lama tiarap dan melakukan gerakan dalam skala yang terbatas. Memasuki era reformasi ini, pergulatan antara pendidikan Islam, demokrasi, dan perubahan sosial ditandai oleh munculnya gerakan-gerakan sosial keagamaan di satu sisi, dan menguatnya demokratisasi yang disponsori negara di sisi lain berlangsung semakin intens.[1] Gerakan-gerakan sosial keagamaan ini tidak hanya lahir dari respon lokalitas-keindonesiaan, sebagaimana Muhammadiyah dan NU, juga yang bersifat transnasional seperti Jamaah Islamiyah, gerakan Tarbiyah, Majlis Muhjahidin Indonesia, Hizbut Tahrir, Jama'ah Tabligh, dan Salafi.[2] Kondisi ini melahirkan keragaman pola gerakan dan pemikiran, baik yang bersifat radikal, konservatif, moderat maupun demokratis. Gerakan-gerakan ini memandang pendidikan merupakan wadah strategis untuk memperkuat dan mengembangkan eksistensinya. Sehingga dapat disaksikan bagaimana kompleksitas dari keragaman dan dinamika pendidikan Islam, tidak hanya sebagai wadah semaian ideologi masing-masing, juga kontestasi antar kelompok keagamaan.

---

[1] Robert W. Hefner, "Islamic Schools, Social Movements, and Democrasy in Indonesia", dalam Robert W. Hefner (ed.) *Making Modern Muslims the Politics of Islamic Education in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai Press, 2009), 55-98.

[2] Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn*" (Singapore: ISEAS, 2013), 21-53.

Dalam konteks Indonesia, gerakan Salafi yang dijadikan objek dalam studi ini, dari perspektif historis, berkembang bersamaan dengan munculnya gerakan-gerakan transnasional lainnya. Gerakan ini memiliki hubungan yang sangat erat dengan Saudi Arabia yang dikenal dengan wahabismenya, - paham yang dinisbahkan pada Muhammad ibn Abdul Wahab (1703-1792), yang gencar mengampanyekan perlawanan terhadap praktik sinkretisme beragama. Gerakan ini merefleksikan pemikiran Ahmad ibn Hanbal, Ahmad ibn Taimiyah, Ibn Qayyim al-Jawziyya, dan belakangan dikembangkan oleh Abdul Aziz bin Baz, dan Muhammad Natsir al-Din al-Albani.[3]

Gerakan Salafi dalam perkembangannya menghadirkan corak baru pendidikan Islam di Indonesia. Walaupun jumlahnya tidak begitu signifikan, namun lembaga-lembaga pendidikan yang berafiliasi dengan salafi yang secara terus menerus didukung oleh Arab Saudi, tumbuh dan terus akan memberikan pengaruh terhadap perubahan sosial dan politik di Indonesia.[4] Pengembangan madrasah Salafi ini memperoleh topangan finansial dari sejumlah yayasan dari Timur Tengah, khususnya Rabitah al-Alam Islami.[5] Sehingga dari waktu ke waktu, perkembangan madrasah Salafi menunjukkan peningkatan secara terus menerus dari tahun ke tahun. Hefner mengidentifikasi, sejak tahun 1980

[3] Noorhaidi Hasan, "Salafi Madrasahs and Islamic Radicalism in Post-New Order Indonesia", dalam, Kamaruzzaman dan Patrick Jory (eds.), *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia* (Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuan, 2011). 249-250. Lihat juga Din Wahid, "Nurturing The Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia", *Dissertation* (Universitas Utrech Nederland, 2014), 3.

[4] Robert W. Hefner, "Islamic School", 91.

[5] Noorhaidi Hasan, "Salafi Madrasas", 255. Lihat juga Martin van Bruinessen, *Introduction: Contemporery Developments*, 51-52.

hingga 2007, madrasah Salafi mencapai lebih dari 200-an madrasah yang tersebar di Indonesia.[6] Jumlah ini terus bertambah bersamaan dengan semakin berkembangnya pengikut Salafi di berbagai daerah.

Dalam konteks Lombok, meski tidak diketahui secara pasti kapan gerakan Salafi diperkenalkan di daerah ini, - dengan menandaskan diri pada *manhaj salaf*,[7] kelompok ini berkembang secara signifikan, dan terlibat secara aktif dalam pembentukan struktur dan kultur keberagamaan masyarakat *Sasak*.[8] Pemaknaan *manhaj salaf* yang merujuk kepada generasi *salaf al-shalih* (sahabat Nabi, tabi'in, tabi' al-tabi'in), yang dipandang memperoleh legalitas normatif,[9] kelompok ini meneguhkan dirinya sebagai gerakan Islam

---

[6] Robert W. Hefner, "Islamic Schools". Lihat juga Anne Sofie Roald, "Tarbiya: Education and Politic in Islamic Movement in Jordan and Malaya", *Lund Studies in History of Religious* Vol. 3 (Lund, Routledge Taylor & Francis Group, 1994), 104-105.

[7] 'Abd al-Salām al-Siḥimy, *Kun Salafiyyan 'alā al-Jaddah* (Madinah al-Nabawiyah, tp. 1423 H.), 50-51.

[8] *Sasak* merupakan suku asli masyarakat Lombok. Berdasarkan temuan bukti-bukti arkeologis prasejarah Gumi *Sasak*, asal-usul suku *Sasak* adalah ras Mongoloid di Asia Tenggara, pencampuran dari suku Jawa, Sulawesi, Kalimantan, Sumatera, Bali, dan Nusa Tenggara. Lihat H. Sudirman, *Gumi Sasak dalam Sejarah (Bagian I),* (Lombok: KSU Primaguna- Pusat Studi dan Kajian Budaya, 2012), 1, 16. Migrasi orang Jawa bersamaan dengan proses islamisasi yang menyertai keruntuhan kerajaan Majapahit memberikan kontribusi pertumbuhan suku *Sasak*. Lihat Djalaludin Arzaki, dkk. *Nilai-nilai Agama dan Kearifan Budya Lokal Suku Bangsa Sasak dalam Pluralisme Bermasyarakat: Sebuah Kajian Antropologis-Sosiologis-Agamis*, (Mataram: Redam, 2001), 4-7.

[9] Sejumlah ayat al-Qur'an yang dijadikan legitimasi: Qs. al-Taubah [9]: 100, al-Māidah [5]:3; Qs. al-Zukhrūf [43]: 56; dan sejumlah hadis Nabi yang berkaitan dengan kemuliaan masa Nabi, Sahabat dan Tabi'in, tentang syirik dan bid'ah, dan sebagainya yang dipandang relevan. Lebih detil lihat 'Abd al-Salām al-Saḥimy, *Kun Salafiyyan;* Wizarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *Sharah Kitab Tauhid Li Shaikh Muhammad ibn Abdul Wahab Li al-Shaf al-Awwal al-*

murni, untuk memurnikan keberislaman masyarakat. Tidak heran jika dalam praktiknya, kelompok ini mengusung apa yang disebut Charlene Tan sebagai *sectarian brand of Islamic thought and practice wahabisme*,[10] untuk menegasikan kelompok lain.

Sebagaimana kecenderungan umum gerakan Salafi di tempat lain, - yang mendirikan sekolah dengan label madrasah plus, sekolah terpadu, dan sekolah integral, sejak tahun 2000, gerakan Salafi di Lombok memperluas strateginya dengan mendirikan lembaga pendidikan formal, baik dalam bentuk sekolah maupun madrasah. Di tengah *stereotype* negatif Islam mainstream, lembaga pendidikan Salafi menunjukkan dinamika dan memperoleh apresiasi yang semakin tinggi dari masyarakat. Hal ini ditandai tidak hanya perkembangan jumlah jama'ah yang tersebar di berbagai tempat, juga lembaga pendidikan yang diselenggarakan dengan jumlah siswa yang terus meningkat dari tahun ke tahun. Sejumlah lembaga pendidikan seperti Madrasah dan sekolah yang bernaung di Yayasan al-Hunafa (Mataram), Assunnah, al-Manar, Jamaludin (Lombok Timur), dan al-Ghifari (Lombok Barat), dan beberapa lembaga lainnya, kini memiliki ribuan siswa. Yayasan Al-Hunafa dan Yayasan Assunnah, - dua lembaga Salafi yang terbesar, misalnya masing-masing memiliki 1.715,[11] dan 1.200[12] siswa yang tersebar dalam berbagai tingkatan, dari Sekolah Dasar hingga Sekolah Menengah Atas. Seperti yang akan ditunjukkan, lembaga ini hadir memberikan alternatif pola keberagamaan yang berbasis

Mutawasith (Riyad: Markaz al-Taṭwir al-Tarbawy: 2007), Wizarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *al-Tauhid Li al-Shaf al-Awwal al-Tsanawiyah* (Riyad:Wizārah al-Ma'arif, 1999).

[10] Charlene Tan, "Educative Tradition and Islamic School in Indonesia", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 14, 2014: 47-62.

[11] Pedoman Ponpes Abu Hurairah Mataram 2014

[12] Abdullah, Pimpinan Yayasan Assunnah, *Wawancara,* 15 Maret 2015.

apa yang mereka sebut *manhaj salaf*. Sebagaimana di tempat lain, -didukung oleh Kerajaan Arab Saudi, melalui lembaga ini penetrasi ideologi transnasional dibangun berdasarkan otoritas keagamaan, dan bentuk masyarakat ideal dalam perspektif Arab Saudi.[13]

Kecenderungan di atas, sungguhpun merupakan kecenderungan umum gerakan Salafi di berbagai daerah, tetapi memiliki implikasi-implikasi sosiologis secara spesifik pada masyarakat Muslim Lombok. Hal ini setidaknya dapat diamati dari empat hal: *pertama*, terjadinya berbagai konflik horizontal yang berbasis teologis ideologis. Hasil studi Saparudin,[14] Nuhrison M. Nuh,[15] Faizah,[16] dan Murdianto dan Azwani,[17] menunjukkan berbagai konflik horizontal yang melibatkan sentiment teologis dan ideologis dalam sepuluh tahun terakhir, dimana Salafi menjadi objeknya. *Kedua*, terjadinya konversi internal umat Islam yang berdampak terhadap perubahan perilaku beragama, dan kontestasi

[13] Chris Chaplin, "Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The Social and Doctrinal Importance of Saudi Arabia in Indonesian Salafi Discourse", *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies,* Vol. 7, No. 2, 2014: 217-236

[14] Saparudin, "Salafism, State Recognition, and Local Tension: New Trends Islamic Education in Lombok", *Ulumuna Journal of Islamic Studies,* Vol. 21, No. 1, 2017. Lihat juga Saparudin, "Pemutusan Hubungan Keluarga Berdasarkan Afiliasi Lembaga Keagamaan", *Laporan Penelitian Dosen Muda* (DP2M Dikti, 2007).

[15] Nuhrison M. Nuh, "Kelompok Salafi di Kabupaten Lombok Barat", dalam Ahmad Syafi'i Mufid (ed.), *Kasus-Kasus Aliran/Paham Kegamaan Aktual di Indonesia* (Jakarta: Balitbang Diklat Depag., 2009).

[16] Faizah, "Pergulatan Teologi Salafi dalam Maenstream Keberagamaan Masyarakat Sasak", *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 16, No. 2, 2012. 393-399.

[17] Murdianto dan Azwani, "Dakwah dan Konflik Sosial Jama'ah Salafi di Gunungsari Lombok Barat", *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 9, No. 2, 2013, 53.

identitas ideologis, yang kerap saling menegasikan satu dengan yang lain. *Ketiga*, besarnya dukungan Arab Saudi terhadap akselarasi Salafi melalui lembaga pendidikan yang mengusung isu syirik dan bid'ah memunculkan kekhawatiran masyarakat Islam *mainstream* (NU dan NW) akan hilangnya *local wisdom*, yang sudah terawat lama dan menjadi media artikulasi keberislaman yang khas daerah ini, dan keindonesiaan pada konteks yang lebih luas. *Keempat*, adanya kekuatan eksternal yang bersifat internasional, memiliki potensi untuk dimanfaatkan untuk kepentingan politik, dimana lembaga pendidikan formal sebagai instrument jangka panjangnya. *Kelima,* kondisi ini memungkinkan *out put* yang dihasilkan memiliki potensi resistensi dalam berinteraksi dengan masyarakat yang memiliki keragaman dalam praktik keagamaan.

Perbedaan pendekatan dan praktik keagamaan Salafi dengan Islam tradisional menjadi faktor dominan terjadinya tensi sosial dan konflik keagamaan di Lombok. Kondisi ini mengantarkan Salafi menjadi objek konflik yang melibatkan sentimen teologis. Semenjak tahun 2004 hingga 2017 setidaknya ada 16 konflik, baik dalam bentuk persekusi, perusakan fasilitas pendidikan dan ibadah, maupun kekerasan fisik.[18]

Meski memperoleh resistensi dari kelompok mainstream, gerakan Salafi secara terus menerus berkembang dalam belasan tahun terakhir. Pada masa awal, dari tahun 1990 – 2000, tidak banyak masyarakat yang memberikan perhatian terhadap lembaga pendidikan Salafi. Namun, bersamaan dengan perubahan strategi dakwahnya, dari tahun 2000 - 2017 Salafi memiliki perkembangan yang signifikan, baik dari sisi jumlah pengikut maupun lembaga pendidikan yang dikelolanya.

[18] Murdianto dan Azwani, *Dakwah dan Konflik*, 393-399; Nuhrison M. Nuh, *Kelompok Salafi*; Saparudin, *Pemutusan Hubungan Keluarga*, 60-75.

Fenomena di atas melahirkan *problem statement*: mengapa Salafi semakin berkembang di tengah resistensi Islam mainstream. Sejumlah peneliti seperti Chaplin,[19] Liow,[20] Meuleman,[21] Noorhaidi,[22] dan Jahroni[23] berpendapat bahwa afiliasi dan *international support* dari Saudi Arabia dan sejumlah Middle Eastern charities merupakan faktor utama berkembangnya Salafi di sejumlah negara dan daerah. Bahkan Jahroni secara tegas menyatakan bahwa Salafi tidak mungkin bisa berkembang tanpa dukungan sejumlah lembaga donor Saudi Arabia.[24]

---

[19] Chris Chaplin, "Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The Social and Doctrinal Importance of Saudi Arabia in Indonesian Salafi Discourse," *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies,* Vol. 7, No. 2, 2014.

[20] Joseph Chinyong Liow, "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies*, Vol. 45, No. 6, 2014: 383-421.

[21] Johan Meuleman, "Dakwah, Competition for authority, and Development," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 167, No. 2-3, 2011.

[22] Noorhaidi Hasan, *The Salafi Madrasas*.

[23] Jajang Jahroni, "Saudi Arabia Charity and the Institutionalization of Indonesian Salafism", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 58, No. 1, 2020, 40-42.

[24] Ada beberapa lembaga Saudi Arabia Charity yang dimanfaatkan oleh Salafi, yaitu Rabithah Alam Islami, IIRO (International Relief Organization), dan WAMY (World Association of Muslim Youth), lihat Jajang Jahroni, "Saudi Arabia Charity, 40-42. Selain tiga lembaga tersebut ada juga lembaga International Ihya al-Turats Al-Islami, dan al-Hilal lid-Dirasat wa-Tanmiyah. Lihat Joseph Chinyong Liow, "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies,* Vol. 45, No. 6 (11), 2014, 383-421; Saparudin, *Salafism*, 96; Quintan Wiktorowicz, "The Salafi Movement in Jordan." *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 32, No. 2, 2000.

Nampaknya, studi di atas mengabaikan kecenderungan dan dinamika kontemporer Salafi di tingkat lokal. Oleh karena itu, -tanpa mengabaikan kontribusi Saudi Arabia,- berdasarkan kecenderungan empiris, studi ini menggarisbawahi dua argumen utama: *pertama*, perkembangan Salafi tidaklah semata-mata karena dukungan Suadi Arabia, sebagaimana temuan sejumlah studi sebelumnya, tetapi kemampuan Salafi dalam mengkontekstualisasikan strategi dakwahnya dengan mengintegrasikan lembaga pendidikan yang dikelolanya ke dalam sistem pendidikan nasional. Dengan mendirikan sekolah formal, pendidikan Salafi memperoleh *state recognition*. Pengakuan negara ini memberikan akses untuk memperoleh undangan baik dari Kemenag maupun Dinas Pendidikan dalam berbagai lomba, seperti pidato bahasa Arab, tahfidz al-Qur'an, dan pidato keagamaan, dimana siswa-siswa Salafi kerap memenangkannya. Sejumlah lomba ini menjadi peluang Salafi untuk menunjukkan prestasi dan keunggulannya, sehingga meningkatkan asseptabilitas dan kepercayaan masyarakat, terutama di perkotaan. Perpaduan antara penyelenggaraan sekolah formal di satu sisi, dan keunggulannya di bidang bahasa Arab dan tahfiz al-Qur'an di sisi lain berdampak terhadap penguatan eksistensi Salafi di Lombok.

Argumen kedua yang diajukan adalah kemampuan Salafi memanfaatkan tensi sosial dengan mendirikan masjid baru atau mengambil-alih masjid yang sudah ada sebagai basis *networking* lembaga pendidikannya yang berdampak terhadap penguatan eksistensi Salafi. Adanya tensi sosial, dan bahkan sejumlah konflik yang dihadapi menjadi alasan Salafi untuk mendirikan atau memiliki masjid baru. Bagi Salafi, memiliki masjid sendiri yang terpisah dengan kelompok Muslim dominan merupakan peluang untuk menjaga dan mengembangkan *manhaj salaf*. Sedangkan pengambilalihan masjid yang sudah ada adalah memperluas ruang

untuk menanamkan dan menyebarkan ideologi *manhaj salaf* dan meningkatkan jumlah proponennya. Meningkatnya jumlah masjid yang berafiliasi, berarti semakin tinggi basis santri atau siswa lembaga pendidikan Salafi.

B. Tujuan

Studi ini bertujuan menjawab pertanyaan mengapa Salafi berkembang di tengah resistensi Islam mainstream? Secara operasional difokuskan pada dua hal pokok, yaitu bagaiman konstruksi ideologi *salafism* dalam berbagai aspek pendidikan; dan strategi Salafi dalam merespons sejumlah tensi untuk memperkuat eksistensi lembaga pendidikannya.

C. Kontribusi

Kehadiran lembaga pendidikan Salafi di tanah air, dan Lombok pada khususnya memberikan warna dan sejumlah persoalan dalam kehidupan beragama dan berbangsa. Rambahan paradigma ideologis yang bermetamorfosis ke dalam lembaga pendidikan formal, memiliki resistensi dalam interaksi dengan masyarakat yang beragam. Meskipun demikian, Salafi terus memiliki progres baik dari kuantitas proponennya maupun lembaga pendidikannya. Oleh karena itu, hasil studi ini diharapkan memiliki dua sigfikansi utama. *Pertama*, memberikan infOrmasi empiris seputar dialektika ideologis kelompok keagamaan dalam pendidikan. Sehingga menjadi salah satu bahan diskursus akademis seputar gerakan dan pendidikan Islam kontemporer. *Kedua*, dapat dijadikan sebagai basis pengambilan kebijakan dalam menentukan regulasi, sistem dan arah pengembangan kehidupan beragama dan lembaga pendidikan

Islam. Bagaimana pun, kehadiran ideologi transnasional,- seperti halnya Salafi, dengan kekuatan eksternal yang kini bermetamorfosis dengan kepentingan politik global, menambah kompleksitas, tidak hanya dalam interaksi sosial religius, tetapi juga dinamika pendidikan Islam di tanah air.

D. Penelitian Terdahulu

Berdasarkan hasil identifikasi terhadap sejumlah hasil studi, ada beberapa temuan yang relevan dan memiliki titik singgung dengan isi buku ini. Hasil-hasil studi tersebut dapat dipetakan setidaknya dalam dua hal: *pertama*, studi yang menempatkan Salafi sebagai gerakan keagamaan sekaligus sebagai gerakan politik, dimana kepentingan politik global Arab Saudi memperoleh ruang. Dalam konteks inilah dukungan finansial Arab Saudi dibaca. *Kedua*, menempatkan dinamika Salafi dalam hubungannya dengan isu-isu teologis yang berdampak terhadap konflik horizontal yang melibatkan sentiment kontestasi ideologis. Namun bagaimana dinamika Salafi dalam menghadapi tensi sosial keagamaan, dan faktor-faktor lokalitas yang memengaruhinya belum sepenuhnya memperoleh perhatian. Karena dalam faktanya, berkembangnya pendidikan Salafi bukanlah semata-mata dukungan Arab Saudi – sebagaimana dalam pandang sejumlah peneliti sebelumnya, namun yang lebih utama adalah kemampuan elit Salafi dalam menjadikan resistensi sebagai peluang.

Kecenderungan pertama, nampak dalam hasil studi Hefner tentang *Islamic Schools, Social Movements, and Democrasy in Indonesia.*[25] Hefner berhasil mengidentifikasi beberapa gerakan keagamaan,-

[25] Robert W. Hefner, *Islamic Schools*.

berikut lembaga pendidikannya, yang dalam batas tertentu memiliki orientasi yang "berbeda" kalau bukan "berlawanan" dengan negara.[26] Selain menghadirkan beberapa corak pendidikan Islam di Indonesia, Hefner juga memberikan perhatian pada gerakan Salafi, yang dalam perkembangannya menghadirkan corak baru pendidikan Islam di Indonesia. Menurut Hefner, walaupun jumlahnya tidak begitu signifikan, namun sekolah dan madrasah yang berafiliasi dengan salafi yang secara terus menerus didukung oleh Arab Saudi, tetap akan memberikan pengaruh terhadap perubahan sosial dan politik di Indonesia. Sehingga dari waktu ke waktu, perkembangan lembaga pendidikan salafi menunjukkan peningkatan secara terus menerus. Hefner mengidentifikasi, sejak tahun 1980 hingga 2007, madrasah salafi mencapai lebih dari 200-an madrasah yang tersebar di beberapa daerah. Jumlah ini tentu akan bertambah sejalan dengan keterbukaan demokrasi dan dukungan Arab Saudi terhadap lemabaga ini.

Masih terkait dengan gerakan keagamaan yang memengaruhi wajah pendidikan Islam di Asia Tenggara, dua hasil studi Angel M. Rabasa, penting dihadirkan. Masing-masing *Islamic Education in Southeast Asia*,[27] dan *Radical Islamist Ideologis in Southeast Asia*.[28] Melalui dua karyanya ini Rabasa berhasil mengidentifikasi keragaman dan kecenderungan gerakan keagamaan di beberapa negara seperti Malaysia, Thailand, Philipina, dan Indonesia. Gerakan keagamaan transnasional seperti Salafi Wahabi dan

[26] Tentang hubungan Islam dan Negara, lihat Robert W. Hefner, *Islam in an Era of Nation States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia* (University of Hawai Press, 1997), 21-26.

[27] Angel M. Rabasa. "Islamic Education in Southeast Asia." *Current Trends in Islamist Ideology* 2, 2005: 97-109.

[28] Angel M. Rabasa. "Radical Islamist Ideologies in Southeast Asia." *Current Trends in Islamist Ideology* 1, 2005: 27, 38, 83.

Tarbiyah Ikhwan al-Muslim, dan Jama'ah Islamiyah dijelaskan Rabasa sebagai gerakan kontemporer yang secara intens terlibat dalam pembentukan identitas pendidikan Islam, di samping organisasi lokal Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Berdasarkan analisisnya terhadap kecenderungan ini, ia sampai pada simpulan bahwa pendidikan Islam masih menjadi wadah kontestasi internal Islam yang melibatkan rambahan ideologi transnasional di satu sisi, dan gerakan radikal di sisi lain.

Memperkuat kecenderungan di atas, hasil studi Liow menunjukkan bahwa infiltrasi ideologi transnasional dalam lembaga pendidikan yang digerakkan Salafi, Jama'ah Tabligh dan Ikhwan al-Muslim berdampak terhadap konflik horizontal di berbagai daerah di Thailand. Keragaman ide, pembentukan dan pertarungan otoritas keagamaan yang monopolis, dan fragmentasi otoritas tradisional, menurut Liow mengindikasikan kontestasi internal umat Islam sedang berlangsung. Kontestasi ini dimanifestasikan dalam konflik opini atas otentisitas pengetahuan dan otoritas Islam dalam konteks budaya dan pembentukan identitas keagamaan. Gerakan Salafi yang memperoleh dukungan sejumlah donator Timur Tengah terutama Arab Saudi, berhasil memainkan peranan penting melalui pendirian lembaga pendidikan, masjid, dan lembaga sosial keagamaan.

Relevan dengan gerakan transnasional di atas, terdapat beberapa studi yang secara spesifik menjadikan gerakan Salafi sebagai objek kajian. *Pertama*, berdasarkan *international networking*-nya beberapa peneliti seperti Chaplin[29] Liow[30] Meuleman[31] dan

[29] Chris Chaplin, *Imagining the Land.*

[30] Joseph Chinyong Liow, "*Muslim Identity*, 1383-421.

[31] Johan Meuleman, *Dakwah, Competition for authority*, 167.

Noorhaidi[32] berpendapat bahwa perkembangan Salafi tidak dapat dipisahkan dengan dukungan Arab Saudi dan beberapa negara di Timur-Tengah. Sebagaimana ditunjukkan Chaplin dan Noorhaidi dalam studinya di Yogyakarta, dan Liow di Thailand, Saudi Arabia memiliki peranan penting tidak hanya secara ideologis, sebagai sumber otoritas keagamaan dan sosial, juga secara finansial dalam men*support* kelompok dan lembaga pendidikan Salafi. Liow menambahkan sejumlah organisasi internasional yang berperan adalah *Muassasah* of the United Arab Emirates, Saudi-based *Rabitah Islam, Qatar's Jamiyyah al-Hilal lid-Dirasat wa-Tanmiyah*, dan *Jamiyyah Ihya al-Turath Al-Islami.* Menurut Alvi hal ini dilakukan sebagai upaya Saudi Arabia mengekspor Salafisme secara international dalam rangka mendukung rivalitasnya dengan Iran yang berideologi Shi'ah.[33]

Pada level *local networking*, berdasarkan temuan Liow di Thailand, dan Wiktorowicz[34] di Jordan, kecenderungan gerakan Salafi umumnya menjaga *distance* dengan negara, seraya memberikan kepercayaan pada dukungan dan afiliasi Arab Saudi dan Kuwait. Sebagaimana yang ditunjukkan gerakan Salafi di dua negara ini lebih memilih lembaga pendidikan non-formal dalam mempromosikan ideologinya. Hal ini berbeda dengan kecenderungan di Indonesia, dimana Salafi kini memperoleh pengakuan negara dengan mengintegrasikan lembaga pendidikannya ke dalam sistem pendidikan nasional.

---

[32] Noorhaidi Hasan, *The Salafi Madrasas.*

[33] Hayat Alvi. "The Diffusion of Intra-Islamic Violence and Terrorism: The Impact of the Proliferation of Salafi/Wahabi Ideologies." *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 18, No. 2, 2014: 380.

[34] Quintan Wiktorowicz, "The Salafi Movement in Jordan." *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 32, No. 2, 2000.

Lebih fokus kajian tentang pendidikan Salafi dilakukan Din Wahid.[35] Dengan menggunakan pendekatan antropologi dalam studinya terhadap pesantren Salafi: al-Nur al-Athari Ciamis, Assunnah Cirebon, dan al-Furqon Gresik, - tiga pesantren berpengaruh di Jawa, ia sampai pada simpulan bahwa pesantren Salafi hadir sebagai pemunculan kembali keberhasilan dan peran pesantren tradisional dalam menanamkan ilmu agama dan melahirkan ulama. Peran ini cenderung semakin tidak nampak, bersamaan dengan dimulainya pesantren mengadopsi pendidikan formal: madrasah dan sekolah Islam, dimana siswa lebih banyak belajar pengetahuan umum dan agama. Hal ini didasarkan atas pembacaannya terhadap dominannya kajian keislaman dalam muatan kurikulum Pesantren Salafi. Studi ini juga memberikan infOrmasi penting, bagaimana ideologi transnasional Salafi Wahabi yang didukung oleh pemerintah Arab Saudi memperoleh ruang dan diartikulasikan di sejumlah pesantren, madrasah dan sekolah Islam di Indonesia. Sebagai gerakan keagamaan, Salafi dalam konteks Indonesia menurut Din Wahid dapat dikategorikan sebagai Salafi *Purist*, yang dalam pengelolaan pendidikannya terbagi ke dalam kelompok *rejectionist* yang menolak kurikulum negara; *cooperationist* yang cenderung terbuka dan menerima kurikulum negara; dan *tanzimi* yang mengorganisasikan dirinya ke dalam kelompok tersendiri.

Sedangkan studi yang secara langsung mengamati pendidikan dalam hubungannya dengan gerakan keagamaan di Lombok masih parsial. Dalam arti tidak menghubungkan keduanya sebagai bagian yang tidak terpisahkan, dimana kepentingan ideologis sebagai titik

[35] Din Wahid, Nurturing The Salafi Manhaj: A Studi of Salafi Pesantren in Contemporay Indonesia, *Dissertation* (Utrecht University Nederland, 2014).

pijaknya. Ada yang hanya mengkaji aspek gerakan keagamaannya, aspek pendidikannya, atau hanya mengambil salah satu gerakan keagamaan saja. Untuk kecenderungan pertama, secara empiris kajian tentang Salafi Wahabi di Lombok, berikut implikasi-implikasi sosiologisnya, hasil penelitian Murdianto dan Azwani,[36] Faizah,[37] Nuhrison M. Nuh,[38] dan Saparudin[39] dapat dijadikan contoh. Dari aspek objek kajian, empat penelitian ini mengkaji Salafi Wahabi sebagai gerakan dakwah yang dipertentangkan dengan keberagamaan *mainstrem* masyarakat Lombok. Keempat penelitian ini menemukan bahwa dengan semangat puritanisme yang keras atas berbagai ritual yang dianggap sinkretis, kelompok Salafi Wahabi kerap menimbulkan tensi dan konflik horizontal yang melibatkan *sentiment* teologis ideologis dengan masyarakat yang secara teologis memegang kuat Islam tradisional sebagaimana direpresentasikan oleh Nahdlatul Ulama dan Nahdlatul Wathan.

E. Metode Penelitian

1. Pendekatan

Studi ini merupakan *field research,* yang dilakukan pada latar alamiah dengan menempatkan dialektika kelompok Salafi dalam pengembangan pendidikannya di tengah resistensi Islam mainstream di Lombok. Mengingat fenomena yang dikaji melibatkan aspek ideologis, dinamika dan tensi sosial, dan proses pembelajaran, maka dipandang relevan penggunaan metode

[36] Murdianto dan Azwani, *Dakwah dan Konflik.*

[37] Faizah, *Pergulatan Teologi Salafi*.

[38] Nuhrison M. Nuh, *Kelompok Salafi.*

[39] Saparudin, *Pemutusan Hubungan Keluarga.*

kualitatif[40] dengan pendekatan fenomenologi dan sosiologi sebagai *cognitive framework* dalam proses penelitiannya. Penggunaan fenomenologi, - sesuai karakternya, mengharuskan peneliti sebagai *key instrument* yang terlibat secara intensif ke lapangan dalam waktu yang memadai. Fenomenologi mengharuskan peneliti menyatu dengan informan, lingkungan dan subyek pendukungnya,[41] melihat secara dekat pemaknaan subyek atas pengalamannya sendiri.[42]

Pilihan pada pendekatan fenomenologi dalam studi ini didasarkan argumen berikut. *Pertama,* sesuai dengan fokus penelitian, yang dikaji adalah dinamika gerakan keagamaan Salafi yang melibatkan sentimen, pemaknaan dan manifestasi ideologi dalam lembaga pendidikan; dan *kedua,* resistensi sosiologis yang didorong oleh perbedaan pemaknaan teologis atas sejumlah doktrin yang dikonstruk menjadi identitas komunal kelompok Salafi dalam – dan melalui lembaga pendidikan.

Sedangkan pendekatan sosiologi yang memberikan perhatian pada hubungan interaksi dan konstruksi sosial,[43] digunakan untuk melihat bagaimana relasi, dan interaksi yang melahirkan resistensi kelompok Salafi dengan Islam mainstream (NU dan NW). Selain itu, strategi Salafi dalam memproduksi *apparatus ideology* di tengah resistensi dalam memperkuat eksistensinya melalui lembaga pendidikan yang dimiliki menjadi perhatian utama. Dalam konteks

---

[40] Maguerite G. Lodico, Dean T. Spaulding, Katherine H. Voegtle, *Methods in Educational Research From Theory to Practice* (Fransisco: Jossey-Bass, 2010), 142-143.

[41] Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* Ediisi IV (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 25

[42] Maguerite G. Lodico, Dean T. Spaulding dan Katherine H. Voegtle, *Methods in Educational Research* ,148.

[43] Michael S. Northcott, "Sociological Approaches", dalam Peter Connoly (ed.) *Approaches to the Study of Religion,* 193-194.

inilah dipandang relevan teori *Apparatuses ideology* oleh Louis Althusser[44] sebagai kerangka analisis. Teori ini digunakan dalam mengamati bagaimana lembaga pendidikan digerakkan dan berproses untuk melahirkan kader-kader baru Salafi untuk menopang eksistensinya. Selanjutnya, untuk menjelaskan bagaimana ideologi bekerja dan berproses dalam berbagai aspek pendidikan digunakan teori *modus operandi ideology* oleh Terry Eagleton.[45]

2. Sumber Data

Pemilihan sumber data dalam studi ini ditentukan secara *purposive sampling,* dengan mempertimbangkan relevansinya dengan fokus penelitian. Sesuai dengan karakteristiknya, *purposive sampling* digunakan untuk memastikan bahwa sumber data yang dipilih memiliki informasi yang dibutuhkan.[46] Dengan teknik ini dimungkinkan hal-hal yang dicari tampil di permukaan dan mudah diidentifikasi makna dan pemaknaannya.[47] Sejumlah informan diseleksi berdasarkan afiliasi ideologis dengan Salafi, keterlibatan dalam gerakan dan praktik pendidikan Salafi, dan relevansi struktural kelembagaan dengan penyelenggaraan pendidikan yang dianggap merepresentasikan infOrmasi yang dibutuhkan.

---

[44] Louis Althusser, *On The Reproduction of Capitalism Ideology and Ideological State Apparatuses* (London: Verso, 1971), 233.

[45] Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London: Thetford Press, 1991), 45.

[46] Maguerite G. Lodico, dkk., *Methods in Educational Research,* 163.

[47] Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* 149

3. Teknik Pengumpulan Data

Agar penelitian ini dapat menggali data secara utuh dan holistik, maka teknik wawancara mendalam (*indept interview*), observasi dan dokumentasi digunakan secara simultan. Berpedoman pada garis-garis besar bahan wawancara (semi terstruktur), wawancara dilakukan dengan unsur pimpinan Salafi, pimpinan sekolah/madrasah, guru agama Islam, pembina ekstrakurikuler, wali murid, Dewan Pendidikan, lembaga-lembaga terkait (Kemenag dan Kemendikbud daerah), dan siswa pada lembaga pendidikan Salafi. Sesuai dengan teknik penentuan sumber data secara *purposive*, maka mereka yang diwawancarai dan diobservasi ditentukan berdasarkan kedalaman pengetahuan, peran, dan posisinya sesuai dengan fokus dalam studi ini. Dari mereka diperoleh infOrmasi tentang pemaknaan, manifestasi, konstruksi, motivasi, persepsi, dan proses berbagai aspek tentang muatan ideologi keagamaan dalam proses pendidikan di madrasah dan sekolah di atas, serta pandangan terhadap perbedaan orientasi ideologis, respon terhadap perbedaan dan tensi sosial yang melibatkan sentimen ideologis.

Sedangkan dokumentasi digunakan untuk menggali data dalam bentuk dokumen, baik yang berkaitan dengan aspek normatif sebagai basis legitimasi, kebijakan, regulasi, kurikulum (intra dan ekstrakurikuler), buku teks, sumber dan bahan ajar keagamaan, media, metode, majalah, maupun *news paper* yang memuat dan memiliki relevansi dengan artikulasi ideologi keagamaan tertentu.

4. Teknik Analisis

Prosedur analisis data yang digunakan mengacu pada prosedur analisis Milles dan Huberman. Menurut Milles dan Huberman analisis data kualitatif secara umum dimulai sejak pengumpulan

data, reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan atau verifikasi.[48] Penggunaan prosedur ini dalam memahami dinamika dan dialektika pendidikan Salafi, mengingat unsur–unsur metodologisnya bersifat interaktif dan fleksibel. Sehingga sesuai dengan karakteristik data yang dibutuhkan.

Kegiatan analisis selama pengumpulan data dimaksudkan untuk menentukan aspek-aspek fokus di lapangan, perumusan temuan sementara, merencanakan pengumpulan data berikutnya, pengembangan pernyataan-pernyataan analitis, dan penetapan sasaran-sasaran pengumpulan data berikutnya. Berdasarkan pengumpulan data (*data collection*) tersebut, direduksi sebagai upaya pemilihan pemusatan perhatian pada penyederhanaan, dan pengabstrakan data-data lapangan (*data reduction*). Proses reduksi data ini menekankan pemilihan dan pemetaan dengan membuat kategori-kategori berdasarkan fokus yang diteliti. Selama penulis berada di lapangan, di samping mencari dan mengumpulkan data, juga langsung melakukan klasifikasi dan mengolah data. Hasil dari seperangkat reduksi menjadi dasar menyajikan sekumpulan infOrmasi (*data display*) yang disusun sebagai basis penarikan simpulan yang diverifikasi selama kegiatan berlangsung. Dengan demikian, jelas bagaimana karakteristik data tersebut secara utuh, untuk selanjutnya menjadi simpulan.

[48] Matthew B. Milles dan A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis: A Sourecbook of New Methods* (Bavery Hills: Sage Publication, 1986), 16.

Civitas Akademika
Fakultas Tarbiyah dan Keguruan
Universitas Islam Negeri Mataram

Mengucapkan:

Selamat & Sukses

Atas Pelantikan

Prof. Dr. H. Saparudin, M.Ag.

sebagai Wakil Direktur Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Mataram

Periode 2025-2029

@ftk.uinmataram.ac.id @ftkuinma @ftkuinmataram

BAB II
IDEOLOGI KEAGAMAAN DAN TEORI APPARATUS IDEOLOGI

Lembaga pendidikan, - berikut praksis di dalamnya, menjembatani dan memelihara perubahan paham keagamaan menjadi ideologi, dan sebaliknya pendidikan dikembangkan dan digunakan oleh kelompok keagamaan berdasarkan ideologi keagamaan tertentu. Kajian teoritis seputar dialektika ini penting disajikan. Beberapa sub yang disajikan merupakan konsepsi yang dijadikan *framework* dalam memotret dan menganalisis berbagai fenomena empiris artikulasi ideologi keagamaan dalam lembaga pendidikan Salafi. Mendukung kepentingan ini, di bagian akhir dihadirkan teori *apparatuses ideology* sebagai *grand theory*, dan beberapa teori yang terkait dan relevan dengan bagaimana ideologi berproses dan dikonstruksi dalam lingkungan pendidikan Salafi.

A. Ideologi dan Ideologi Keagamaan

Memulai tulisannya tentang ideologi, Eagleton menyatakan bahwa tidak ada seorang pun yang dapat memberikan definisi ideologi yang dianggap memadai,[1] karena memang *ideology is a multilayered concept*,[2] karenanya tidak ada pengertian ideologi yang baku.[3] Hal ini menurut John Gerring karena banyaknya objek yang

[1]Terry Eagleton, *Ideology: an Introduction*, 1

[2]Zeus Leonardo, *Ideology, Discourse, and School Reform* (London: Praegare, 2003), 48.

[3]Bagus Takwim, *Akar-Akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdieu* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 2

dapat disandingkan dengan ideologi. Jika disandingkan atau digunakan dalam realitas keagamaan, maka ideologi dikonstruksi dalam hubungan yang bersifat dogmatis, jika disandingkan dengan politik, maka ideologi akan dikonstruksi berdasarkan kekuasaan, jika disandingkan dengan ekonomi, ideologi dikonotasikan sebagai kelas *bourgeois-proletarian*, dan jika disandingkan dengan strata sosial, maka ideologi akan dikonstruksi ke dalam kelas atau status sosial.[4] Demikian juga pada objek-objek lainnya. Konstruksi yang beragam ini sejalan dengan evolusi penggunaan istilah ideologi itu sendiri. Beradasarkan analisis historis, Bartolome menjelaskan bahwa istilah ideologi digunakan pertama kali oleh Antoine Destutt de Tracy, dan digunakan secara luas pada tahun 1796. Bagi Tracy ideologi dimaknai sebagai ilmu tentang ide. Namun karena bermetamorfosis dengan politik, ideologi cenderung dipahami dalam konotasi yang negatif[5] hingga sekarang.

Meski demikian, setelah melakukan identifikasi terhadap puluhan pemaknaan term ideologi,[6] Eagleton sampai pada simpulan bahwa ideologi adalah bangunan makna dan nilai yang

---

[4] John Gerring, Ideology: A Definitional Analysis (1997): *Journal Political Researh Quarterly,* Vol. 50, No. 4: p.957. http//www.jstor.org/stable/448995

[5] Lilia I. Bartolome, Beyond the Fog of Ideology, dalam *Ideologies in Education Unmasking the Trap of Teacher Neutrality*, Lilia I. Bartolome (ed). (New York: Peter Lang, 2008), xiii. Lihat juga Zeus Leonardo, *Ideology, Discourse,* 21-22.

[6] Beberapa pemaknaan ideologi yang diidentifikasi Eagleton adalah Ideologi sebagai proses produksi arti, lambang, dan nilai dalam kehidupan sosial; kumpulan ide dari suatu kelompok; kumpulan ide untuk legitimasi kepentingan politik; ide-ide palsu untuk melegitimasi politik yang dominan; pemikiran identitas; ilusi sosial yang diperlukan; suatu perangkat kepercayaan sebagai dasar bertindak; dan sebagai perangkat yang diperlukan bagi individu untuk hidup dalam hubungannya dengan struktur sosial. Terry Eagleton, *Ideology: an Introduction,* 1-2

disandingkan dengan kepentingan tertentu yang relevan dengan *social power*.[7] Demikian juga Bartolome menyimpulkan bahwa ideologi adalah *framework of thougt constructed and held by members of a society to justify or rationalize an existing social order.*[8] Makna yang sama juga dirumuskan Barron bahwa ideologi adalah sekumpulan keyakinan yang dijadikan kerangka berpikir dimana orang memberikan makna dunia sosial walaupun bersifat kontradiktif.[9] Ketiga rumusan ini nampak dipersatukan oleh persepsi bahwa ideologi mengandung aspek pemikiran dan keyakinan dalam hubungannya dengan memperkuat eksistensi sosial kelompok orang.

Pemaknaan yang lebih abstrak diberikan oleh Louis Althusser. Ia menyatakan bahwa ideologi adalah sebuah representasi imajinatif hubungan individu dengan kondisi realnya. Dengan kata lain, individu membuat illusi di dalam hubungannya dengan realitas. Karena itu sekelompok orang ingin mendominasi satu dengan yang lain lebih merupakan faktor imajinasi dan untuk menciptakan imajinasi. Oleh karena itu ideologi hanya akan ada bilamana ada *subject concret* yang menunjukkan *subjectivity*-nya.[10] Penelusuran makna yang lebih deskriptif ditunjukkan oleh Maliki. Menurut Maliki konsep ideologi sering digunakan secara bergantian dengan paradigma. Paradigma merupakan kerangka makna sehingga pengalaman memiliki makna dan dapat dipahami. Namun ia

---

[7] Terry Eagleton, *Ideology: an Introduction,* 45.

[8] Lilia I. Bartolome, Beyond the Fog of Ideology, xiii.

[9] Nelda L. Barron, Reflection from Beneath the Veil: Maenstrem Preservice Teacher (Dis) Covering Their Cultural Identities, dalam *Ideologies in Education Unmasking the Trap of Teacher Neutrality*, Lilia I. Bartolome (ed). (New York: Peter Lang, 2008), 202.

[10] Louis Althusser. "Ideological Apparatus State", dalam *Modern theory: An Anthology* (New york, 2003), 693-702.

bersifat normatif, dan juga berdimensi kognitif yang tidak hanya menunjukkan "apa" akan tetapi juga "bagaimana seharusnya". Paradigma ini akan berubah menjadi ideologi ketika dijadikan sebagai justifikasi dan legitimasi tindakan maupun tujuan seseorang atau kelompok orang. Jadi ideologi menurut Maliki terdiri atas sejumlah keyakinan-keyakinan atau sistem keyakinan atau nilai yang dirumuskan untuk memberikan justifikasi dan legitimasi tindakan, dan sekaligus membangkitkan emosional.[11]

Dalam memperjuangkan tujuan politik, maka ideologilah yang digunakan, bukan paradigma sosial. Paradigma akan berubah menjadi instrumen pendorong dan penguat kekuasaan, privilise, tindakan dan tujuan sekelompok orang atau gerakan sosial.[12] Karenanya, ia menambahkan bahwa ideologi yang baik akan memberikan para penganutnya kepastian absolut yang mereka - dan hanya mereka yang tahu kebenarannya. Ideologi cenderung menjadi intoleran terhadap semua cara-cara berpikir yang lain.[13] Artinya pada tataran pemikiran dan keyakinan ideologi belum bersifat problematis. Ideologi akan menimbulkan persoalan, ketika dimanifestasikan secara empiris untuk mencapai tujuan oleh kelompok tertentu dan dihadapkan dengan ideologi-ideologi kelompok yang lain. Maka kompetisi dan kontestasi, bahkan konflik tidak dapat dihindari.

Menghubungkan ideologi dengan agama, Nurhakim menjelaskan bahwa ideologi bukanlah agama, sebaliknya agama bukanlah ideologi. Tetapi untuk mencapai tujuannya, terkadang agama mewujud atau dielaborasi sebagai suatu ideologi, atau

---

[11] Zainuddin Maliki, *Narasi Agung Tiga Teori Sosial Hegemonik* (LPAM: Surabaya, 2004), 26.

[12] Zainuddin Maliki, *Narasi Agung Tiga Teori,* 22.

[13] Zainuddin Maliki, *Narasi Agung Tiga Teori,* 25.

sebaliknya ideologi menggunakan suatu agama dalam tataran praktis.[14] Agama yang berwujud menjadi ideologi, - yang kemudian disebut ideologi keagamaan dalam penelitian ini, adalah hasil interaksi realitas normatif atau doktrin dengan realitas sosial keagamaan yang melibatkan berbagai konteks dan kepentingan. Hubungan antara dimensi doktrin dan konstruksi sosial, menurut Eagleton melahirkan makna ideologi sebagai suatu perangkat kepercayaan sebagai dasar bertindak.[15] Secara sederhana Subhan menyatakan bahwa ideologi keagamaan merupakan sebuah konsep yang digunakan untuk menunjukkan paham keislaman yang diikuti kelompok muslim tertentu.[16] Pemaknaan ini didukung oleh Muhammmad Ali Alkhuli dalam *Qamus al-Tarbiyah Injlizy - 'Araby*, yang memaknai ideologi sebagai mazhab.[17] Bila demikian, maka dalam ideologi keagamaan meniscayakan adanya sistem keyakinan sebagai basis perilaku, yang melibatkan nilai, budaya, norma, dan berbagai relasinya secara individual atau kolektif.[18] Manifestasi yang lebih empiris dan terukur adalah ketika agama mengalami institusionalisasi menjadi gerakan kelompok keagamaan atau organisasi keagamaan yang berbasis paham keagamaan.

Berdasarkan pemaknaan di atas mengantarkan penulis pada sebuah simpulan bahwa ideologi keagamaan adalah sekumpulan norma atau nilai yang dirumuskan berdasarkan ajaran agama yang disusun secara sistematis yang dijadikan justifikasi atau legitimasi

---

[14] Nurhakim, *Islam Responsif Agama di Tengah Pergulatan Ideologi Politik dan Budaya Global* (Malang: UMM Press, 2005), 36.

[15] Terry Eagleton, *Ideology: an Introduction,* 2.

[16] Arief Subhan, *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia Abad ke-20 Pergumulan antara Modernisasi dan Identitas* (Jakarta: Kencana, 2012), 25.

[17] Muhammmad Ali Alkhuli, *Qamus al-Tarbiyah,* 223.

[18] Charlene Tan, *Islamic Education and Indoctrination: the Case in Indonesia* (New York: Routledge, 2011), 20.

tindakan atau perilaku beragama tertentu untuk membangun, menyebarkan dan memperkuat eksistensinya. Berawal dari persoalan teologis, kemudian berkembang menjadi ikatan komunal, dan melembaga sebagai gerakan sosial dan politik yang bersifat ideologis.

Pengertian ideologi keagamaan di atas memiliki beberapa unsur. *Pertama*, adanya sistem pemahaman yang didasarkan pada ajaran agama. Beberapa aspek yang termasuk dalam unsur ini adalah keyakinan tertentu yang didasarkan pada pemahaman teologi dan norma atau doktrin tertentu, baik dalam bentuk mazhab maupun manhaj. Pada tataran ini akan melahirkan keragaman keyakinan sesuai *mode of thought* dan paradigma masing-masing. Sampai di sini, paham keagamaan belum menjadi ideologi. *Kedua*, keyakianan dan pemahaman keagamaan tertentu ini selanjutnya dijadikan landasan dan instrumen justifikasi, penegasi atau legitimasi tindakan, baik secara internal proponennya maupun secara eksternal dengan kelompok keagamaan lain. Pada tahap inilah terjadi pergeseran dari sekedar paham keagamaan menjadi ideologi, dimana internalisasi, pembentukan identitas, dan klaim kebenaran memungkinkan terjadi. *Ketiga,* adanya keinginan untuk memperkuat eksistensi. Pada tahap ini keinginan menjadi dominan tumbuh dan dimanifestasikan dalam berbagai strategi, media dan wadah, termasuk lembaga pendidikan, yang memungkinkan terjadinya kontestasi. Unsur ketiga ini memperkuat dan memberi keyakinan bahwa ideologi keagamaan real dan eksis. Pemaknaan ini secara substantif digunakan Omid Safi[19] dalam memahami penetrasi ideologi sunni dalam kekuasan Dinasti Saljuq,

[19] Omid Safi, *The Politic of Knowledge in Premodern Islam Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Carolina: The University of North Carolina Press, 2006).

Federspiel[20] dalam memahami Persis, Liow[21] dalam mengkaji gerakan Salafi, Tariq Rahman[22] dalam mengkaji keragaman madrasah berdasarkan afiliasi ideologinya di India, dan beberapa penulis lainnya.

Unsur pertama dan kedua merupakan sintesis antara pemahaman dengan komitmen. Karenanya ideologi menghendaki ikatan emosional dan sentimen teologis yang mendalam. Sebagai fenomena sosial keagamaan, di dalamnya ada komitmen terhadap keyakinan Islam tertentu sebagai landasan aktivitas, tujuan, standar perilaku, basis legitimasi, dan sumber otoritas.[23] Sedangkan pada unsur ketiga, menggaris bawahi pentingnya apa yang disebut Althusser sebagai *aparratuses ideology*.[24] Menurut Althusser untuk memperkuat eksistensi, ideologi membutuhkan *apparatus* (subyek) yang menjalankan, menyebarkan, dan merupakan geneologi

[20] Howard M. Federspiel ,*Islam and Ideology in The Emerging Indonesian State The Persatuan Islam (Peris) 1923-1957* (Leiden: Brill, 2001). Lihat juga edisi Indonesianya dengan judul *Labirin Ideologi Muslim Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923-1957)* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004).

[21] Joseph Chinyong Liow, "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies*, Vol. 45, No. 6 (11, 2011): 1383-421.

[22]Tariq Rahman, "Madrasas The Potential for Violence in Pakistan", dalam Jamal Malik (ed.) *Madrasas in South Asia Teaching Terror?* (London: Routledge, 2008).

[23] John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford, Dunia Modern Islam*, Jilid 3 (Mizan, 2002), 83.

[24] Istilah ini dalam makna yang sederhana adalah kaderisasi yang menjalankan, mengembangkan dan mempertahankan ideologi. Lihat Louis Althusser, *On The Reproduction of Capitalism Ideology and Ideological State Apparatuses* (London: Verso, 1971), 233. Lihat juga Arief Mudatsir Mamdan, *Krisis Ideologi Catatan tentang Ideologi Politik Kaum Santri Studi Kasus Penerapan Ideologi Islam PPP* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2009), 26-28.

intelektual yang diproduksi secara terus menerus. Reproduksi *apparatus,* - atau lebih sederhana disebut kaderisasi, dibutuhkan untuk menjamin sustainibilitas organisasi keagamaan di tengah pergulatan dan kontestasi beragam gerakan. Dalam hal membangun eksistensi inilah ideologi keagamaan dapat memiliki muatan politis, ekonomi, disamping teologis, sesuai dengan karakteristik ideologi itu sendiri.

Sejalan dengan rumusan di atas, Apple mendeskripsikan adanya tiga karakteristik dalam ideologi, yaitu *legitimation*, *power conflict*, dan *style of argument*.[25] Legitimasi merupakan proses dimana segala tindakan dan penerimaan kelompok orang dijustifikasi. Bahkan dalam tataran ini dapat terjadi apologi atas pola dan keyakinan yang dimiliki. Konflik kekuasaan sebagai karakteristik ideologi menyuguhkan bahwa aktivitas yang bersifat ideologis adalah proses menemukan atau memperkuat otoritas, baik otoritas keagamaan maupun kekuasaan. Sedangkan argumentasi menyajikan rasionalisasi, yaitu melakukan usaha semaksimal mungkin untuk mengajukan alasan-alasan baik teoritis maupun retoris atas nilai-nilai yang terkandung dalam ideologi sehingga dipandang logis oleh proponennya.

Ketiga karakteristik di atas mengasumsikan bahwa ideologi keagamaan merupakan unsur fundamental dalam *survive*-nya suatu kelompok atau organisasi sosial keagamaan. Fundamental, maka penetrasi ideologi cenderung bersifat hegemonik, dimana mendiktekan seluruh citarasa, kebiasaan moral, prinsip-prinsip religius dan politik seluruh hubungan sosial, terutama dalam

[25] Michael W. Apple, *Ideology and Curriculum* (New York: Taylor and Francis e-Lebrary, 2002), 21.

persepektif moral dan intelektual.[26] Ideologi keagamaan, melibatkan hubungan berkelindan antara kebutuhan (dimensi) teologis, sosiologis, dan politis.

Sedangkan Maliki membagi ideologi ke dalam dua karakteristik: *pertama*, ideologi diformulasi dan ditaati oleh penganutnya dimaksudkan untuk tujuan tertentu; dan *kedua,* ideologi dipakai oleh para proponennya untuk tujuan yang bersifat politis.[27] Berdasarkan dua karakteristik ini, dengan mengutip teori Mennheim ia membagi dua tipe ideologi, yaitu partikular dan total. Ideologi partikular diciptakan oleh sekelompok masyarakat tertentu untuk menjustifikasi kepentingan dan perhatian mereka. Ideologi ini muncul dari paradigma sosial yang spesifik (bukan kelas sebagaimana teori Karl Marx). Sedangkan ideologi total mengekspresikan metode berpikir yang berlaku dalam masyarakat, karenanya ia bersifat lebih luas.[28]

Pengetahuan bersifat ideologis berarti pengetahuan yang lebih sarat dengan keyakinan subyektif dari pada sarat dengan fakta-fakta empiris. Ideologi tidak didasarkan pada infOrmasi faktual dalam memperkuat kepercayaan keagamaannya. Orang yang menerima sebuah pikiran atau paham keagamaan tertentu akan cenderung menolak sistem pikiran atau paham keagamaan orang lain yang tidak sama dalam menjelaskan kenyataan yang sama. Karenanya, orang yang secara kuat menganut sistem ideologi keagamaan tertentu akan mengalami kesukaran untuk mengerti dan berhubungan dengan penganut paham keagamaan lain. Bahkan

[26] Peter Burke, *History and Social Theory* (New York: Cornel University Press, 1993), 127-128.

[27] Zainuddin Maliki, *Narasi Agung Tiga Teori Sosial,* 22-23.

[28] Zainuddin Maliki, *Narasi Agung Tiga Teori Sosial,* 23.

dalam hal-hal tertentu, menurut Mamdan ideologi digunakan sebagai alat untuk menyerang ideologi orang lain.[29]

Klaim yang didasarkan pada ideologi keagamaan tentu akan memiliki jangkauan dan dampak yang lebih mendalam. Selain melibatkan sentimen teologis-ideologis, juga melibatkan emosional komunal yang melampaui batas-batas etnis, ras, bahkan ikatan kekeluargaan.[30] Perasaan "menghadirkan" realitas absolut dapat melahirkan sikap fanatisme - dan cenderung menindih realitas empiris.[31] Logis, karena agama berdimensi multi, baik material maupun spiritual.[32] Material ketika ia dimanisfestasikan dalam realitas kehidupan; sedangkan spiritual merupakan dimensi esoterik dimana hanya individu yang dapat menghayatinya.

Jika dihadirkan pertanyaan mengapa orang membutuhkan ideologi?, maka bagi kelompok keagamaan, karena ideologi dianggap atau dirasakan fungsional dalam menjembatani kepentingan. Fungsional karena ideologi memiliki fungsi memberikan makna, menyederhanakan kehidupan, dan menciptakan kepastian. Ideologi yang memadai akan memberikan kemudahan orang memberikan makna terhadap semua peristiwa dan aktivitas sosial. Ideologi menempatkan mereka dalam kerangka referensi yang membentuk konteks yang jelas dengan pemberian makna kepada konteks itu, dan memberikan penganutnya kepastian

---

[29] Arief Mudatsir Mamdan, *Krisis Ideologi*, 20-21.

[30] Saparudin, "Pemutusan Hubungan Keluarga Berdasarkan Afiliasi Lembaga Keagamaan di Lombok Timur". *Laporan Penelitian Dosen Muda DP2M Dikti* (Lemlit UMM, 2007). Adanya konversi ke paham Salafi, sebagaimana temuan dalam penelitian ini berimplikasi terhadap pemutusan hubungan/komunikasi antara orang tua dengan anak, antar saudara, antar tetangga, dan berbagai konflik yang melibatkan anggota keluarga.

[31] Terry Eagleton, *Ideology: an Introduction,* 3.

[32] Nurhakim, *Islam Responsif,* 35.

absolut yang hanya mereka yang tahu kebenarannya.[33] Karena itulah Islam dalam bentangan sejarahnya diwarnai corak pemikiran keagamaan yang kemudian menjelma menjadi ideologi keagamaan yang beragam dan fungsional sesuai dengan dimensi ruang dan waktu, dan keragaman pendekatan yang digunakan.[34]

Sifat agama Islam yang historis, dalam perjalanannya melahirkan berbagai macam aliran baik dalam ranah fiqih, kalam, tasawauf, juga mewarnai corak pendidikan Islam sepanjang sejarah. Sifat monolitik Islam pada masa awal kemunculannya berubah menjadi variatif sesuai dengan perkembangannya yang tergantung pada kondisi ruang dan waktu. Keyakianan dan pemahaman keagamaan tertentu ini selanjutnya dijadikan landasan dan instrumen justifikasi, penegasi atau legitimasi tindakan, baik secara internal proponennya maupun secara eksternal dengan kelompok keagamaan lain. Pada tahap inilah terjadi pergeseran dari sekedar paham keagamaan menjadi ideologi, dimana internalisasi, pembentukan identitas, klaim kebenaran dan keinginan untuk memperkuat eksistensi memungkinkan terjadi. Akhirnya diversifikasi pendidikan Islam pun mengikuti pola-pola perkembangan pemikiran aliran tersebut yang dimanifestasikan - dalam - dan menjadi ideologi keagamaan dibawah kekuatan Ormas-Ormas (bahkan lembaga politik) penggagas dan penyelenggara pendidikan. Hal ini pada gilirannya akan memperkuat eksistensi ideologi penggagas itu sendiri, dimana lembaga pendidikan menjadi

[33] Zainuddin Maliki, *Narasi Agung Tiga Teori Sosial,* 24. Fungsi ideologi: *explaining, repressing, integrating, motivating*, dan *legitimating*, rinciannya lihat John Gerring, Ideology: A Definitional Analysis (1997): *Journal Political Researh Quarterly,* Vol. 50, No. 4: p.957. http//www.jstor.org/stable/448995.

[34]Abuddin Nata, *Studi Islam Komprehensif* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), 529-530.

sarana yang ampuh dan instrumen legimitasi. Indoktrinasi lebih mendominasi dan memaksakan kemauan ide-ide edukatif tanpa memperhatikan aspek kebutuhan, espektasi dan aspirasi pengguna jasa pendidikan, terutama masyarakat secara luas. Penggagas ingin membentuk pribadi pengguna jasa pendidikan sesuai dengan citra penggagas.

B. Pendidikan Islam sebagai *Marketing* Ideologi

Ideologi dapat berproses dan bergerak dalam semua ranah kehidupan, tidak terkecuali bidang pendidikan. Sebagai wadah sosial yang menghimpun dan membentuk struktur dan kultur masyarakat, pendidikan dianggap sebagai lembaga strategis untuk diseminasi dan produksi apparatus ideologi, baik yang berbasis teologis (agama), etnis, ekonomi, maupun politik.[35] Bahkan lembaga pendidikan dapat menjadi - apa yang disebut Leonardo sebagai tempat *marketing ideology*,[36] dimana ideologi disemaikan, diproduksi dan dipromosi. Tidak dapat dihindari bila ada pandangan bahwa tidak ada pendidikan yang netral, - bebas dari kepentingan ideologis.

Hubungan pendidikan dengan ideologi keagamaan dalam dunia Islam sesungguhnya sudah lama terjalin, sejalan dengan dinamika internal umat Islam. Berawal dari persoalan teologis, kemudian berkembang menjadi ikatan komunal, dan melembaga sebagai gerakan sosial dan politik yang bersifat ideologis. Shalaby melalui

[35]Lilia I. Bartolome, Beyond the Fog of Ideology; Lihat juga Michael W. Apple, *Ideology and Curriculum* (New York: Taylor and Francis e-Lebrary, 2002).

[36]Zeus Leonardo, *Ideology, Discourse,* 26.

karyanya *Tarikh al-Tarbiyah Islamiyah,*[37]- yang kini menjadi klasik, mengungkapkan kehadiran Madrasah Nizamiyah, madrasah pertama dalam dunia Islam tidak terlepas dari motivasi ideologis-teologis.[38] Madrasah yang dinisbahkan kepada nama pendirinya Nizam al-Mulk ini, menurut Shalaby didirikan dengan tujuan untuk memasyarakatkan ideologi sunny, dalam rangka menghalau dinamika ideologi Shi'ah. Pertautan ideologi dengan lembaga pendidikan, menjadikan Madrasah Nizamiyah tidak hanya sebagai instrumen untuk mengukuhkan ideologi tertentu, juga sebagai bagian dari upaya melanggengkan kepentingan politik dan kekuasaan.[39] Latar ini menjadikan fiqh sebagai *mainstrem* kurikulum Madrasah Nizamiyah.[40] Tidak berlebihan jika hasil studi Safi menunjukkan bahwa Nizam al-Mulk adalah personifikasi ideologi religius Saljuk yang memanifestasika ilmu Islam ortodoks dalam ranah politik.[41] Kendatipun demikian Madrasah Nizamiyah dipandang sebagai *prototype* lembaga pendidikan modern di masa

---

[37] Ahmad Shalabi, *Tarikh al-Tarbiyah Islamiyah* (Kashshaf li an-Nashr wa al-Thiba'ah wa al-Tauzi'i, 1953), 40.

[38] Taufik Abdullah, dkk., "Dinamika Islam Masa Kini", dalam *Ensklopedi Dunia Islam* Jilid 6 (PT. Ichtiar Baru Baru Van Hoeve, 2002), 303.

[39] Ahmad Shalabi, *Tarikh al-Tarbiyah Islamiyah,* 40. Menurut Stanton, bersamaan dengan Masjid, madrasah memiliki implikasi tidak hanya di bidang pendidikan, juga sosial politik yang eksis di berbagai negara hingga saat ini. Charles Michael Stanton, *Higher Learning in Islam The Classical Period A.D. 700-1300* (USA: Rowman & Littlefield Publishers. Inc, 1990), 40.

[40] John L. Esposito, *The Oxford Enclyclopedia of the Modern Islamic World,* Volume 3 (New York: Oxford University Press, 1995), 13. Lihat juga Charles Michael Stanton, *Higher Learning in Islam* 42-46.

[41] Madrasah Nizamiyah didirikan sekitar tahun 1064, merupakan evolusi lembaga pendidikan Masjid-khan. Lihat Charles Michael Stanton, *Higher Learning in Islam,* 37. Omid Safi, *The Politic of Knowledge in Premodern Islam Negotiating Ideology and Religius Inquiry* (California: The University of North Carolina Press, 2006), 203.

selanjutnya, dan menjadi wahana kebangkitan doktrin sunni yang terkemuka.[42] Kondisi ini memperlihatkan bahwa madrasah memiliki dua sisi, yaitu sebagai lembaga pendidikan keislaman dan media transmisi ideologi keagamaan tertentu.[43]

Sebagaimana halnya Shalaby, dialektika ideologi keagamaan dan pendidikan di satu sisi, dan kekuasaan di sisi lain, ditunjukkan oleh Omid Safi.[44] Dengan menjadikan Dinasti Saljuq sebagai objek studi, Safi menyajikan hubungan yang erat antara pendidikan, ideologi, dan kekuasaan. Lembaga pendidikan, - dalam hal ini Madrasah Nizamiyah menurut Safi merupakan instrumen penting, disamping institusi *Khanaqah* (lembaga sufi), dan *Iqta* (lembaga pengelola keuangan) dalam penyebaran sunni sebagai ideologi resmi negara, yang dipertentangkan dengan Ismailisme Shi'i sebagai oposisi. Dengan menggunakan teori *ideology state apparatuses* Althusser dalam menganalisis fenomena ini, Safi menunjukkan bahwa Nizam Mulk berhasil mensinergikan antara pengetahuan (ortodoksi Islam) dan politik dengan memanfaatkan lembaga pendidikan, sufisme, dan beberapa lembaga negara lainnya, untuk mendukung kekuasaannya. Bahkan menurut Stanton, selain berhasil menggunakan waqaf sebagai sumber pendanaan, Nizam Mulk juga berhasil mengembangkan Shafi'isme dengan menempatkan staf, guru, juru dakwah, dan pustakawan di madrasah. Dalam konteks ini, al-Ghazali menurut Stanton memiliki peranan penting.[45]

---

[42] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, cet. 3 (Jakarta: Kencana, 2007), 56.

[43] Arief Subhan, *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia,* 27.

[44] Omid Safi, *The Politic of Knowledge in Premodern Islam Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Carolina: The University of North Carolina Press, 2006).

[45] Charles Michael Stanton, *Higher Learning in Islam,* 40-41.

Pertautan tersebut juga berlanjut dan mewarnai dinamika pendidikan Islam pada masa Dinasti Fathimiyah. Penetrasi ideologi keagamaan dalam pendidikan Islam pada masa ini tercermin dari muatan kurikulum dimana proses pendidikan berlangsung. Madrasah-madrasah yang pada awalnya dikembangkan dan kurikulumnya memuat ideologi Sunni, kini berubah menjadi wadah semaian paham Shi'ah, ideologi penguasa. Sebagaimana halnya madrasah, masjid tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah shalat, melainkan juga sebagai salah satu lembaga pendidikan tempat berkumpulnya ulama fiqh yang bermazhab Shi'ah untuk merancang buku-buku sebagai bahan ajar kepada masyarakat. Lembaga-lembaga pendidikan yang lain, seperti istana, masjid al-Azhar, dan komponen pendidikan lainnya seperti perpustakaan dan referensi dijadikan sebagai wadah dan media sosialisasi dan internalisasi ideologi Shi'ah.[46]

Lebih belakangan, hasil studi Tariq Rahman terhadap pendidikan di Pakistan menunjukkan diversifikasi –apa yang ia sebut sebagai *maslak* (aliran) keagamaan yang dipayungi dua ideologi besar Sunni dan Shi'ah. Di dalam sunni terdapat tiga *sub-sects* yang tercermin dalam tiga madrasah; Doebandis, Barelwis, dan Ahl-hadith (Salafi). Disamping Shi'ah sebagai kelompok kedua, terdapat Jama'ah Islami yang juga memiliki madrasah tersendiri.[47]

---

[46] Abuddin Nata, *Sejarah Pendidikan Islam* (Kencana: Jakarta, 2011), 200-201. Kedua kelompok ini hingga saat ini belum menemukan titik temu. Berbagai produk penafsiran terhadap al-Qur'an maupun Hadith Nabi mencerminkan kecenderungan ideologisasi atau dalam rangka memperkuat ideologi masing-masing. Lihat Musolli, "Hegemoni Ideologi dalam Penafsiran al-Qur'an: Studi Tafsir Shiah al-Mizan dan Tafsir Sunni al-Tahrir wa al-Tanwir", *Disertasi* (Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah, 2014).

[47] Tariq Rahman, "Madrasas The Potensial for Violence in Pakistan", dalam Jamal Malik (ed.), *Madrasah in South Asia Teaching Terror?* (New York: Routledge, 2008), 63-65.

Madrasah-madrasah ini selanjutnya menjadi wadah untuk melakukan penetrasi prinsip-prinsip sesuai dengan ideologi masing-masing. Kelompok-kelompok ini secara ideologis dan genealogis memiliki relasi yang bersifat transnasional, termasuk Indonesia. Melalui *Haramain Islamic Foundation*[48] Madrasah Ahl-Hadith (salafi) memperoleh topangan finansial dari Saudi Arabia, sementara Shi'i memperoleh topangan finansial dari Iran. Fenomena yang sama juga terjadi di India. Hasil studi Arshad Alam menunjukkan, *dastur al-'amal* yang merupakan konstitusi yang mewadahi madrasah di negara ini secara tegas mengatakan bahwa madrasah harus berbasis *ahl-sunnah wa al-jama'ah*. Hal ini tercermin dari kurikulum (*dars al-nizami*), buku-buku teks (*zalzala* dan *da'wah al-insaf*) kehidupan siswa, dan sejumlah kelompok-kelompok studi (*bazm*).[49] Pola ini juga nampak pada lembaga Doebandis yang dikenal dengan madrasah wahabi. Alam berkesimpulan bahwa pendidikan Islam di India bukanlah realitas yang monolitik, melainkan plural.[50]

Dalam konteks Indonesia, pergerakan sosial (*social movement*) dan komunalisme yang didorong oleh ideologi keagamaan menjadi bagian terpenting dalam keberagamaan umat Islam. Pertentangan ideologis yang disemaikan dalam lembaga pendidikan ini sesungguhnya memiliki akar sejarah sejak awal abad 20, antara Perserikatan Ulama, Muhammadiyah dan Persis di satu sisi, dan

[48] Merupakan yayasan Islam yang dimotori Arab Saudi untuk memberikan bantuan pendanaan gerakan-gerakan Islam baik dakwah maupun lembaga pendidikan. Lihat Tariq Rahman, "Madrasas The Potensial for Violence", 64, 71.

[49] Arshad Alam, "Making Muslims Identity and Difference in Indian Madrasas", dalam Jamal Malik (ed.), *Madrasah in South Asia Teaching Terror?* (New York: Routledge, 2008), 48.

[50] Arshad Alam, "Making Muslims Identity", 59.

Nahdlatul Ulama di sisi lain.[51] Karena memang, keberagaman masyarakat Islam di Indonesia memiliki corak dan karakteristik yang tidak tunggal. Ini merupakan wujud dari artikulasi doktrin Islam yang beragam. Fenomena ini merupakan sintesa dari doktrin normatifitas dan dimensi kesejarahan. Dari sini melahirkan pemahaman dan pemaknaan atas doktrin agama yang berbeda. Dan pada akhirnya akan melahirkan prilaku keberagamaan yang berbeda pula.[52] Genealogi intelektual muslim Indonesia dengan Timur Tengah di satu sisi,[53] dan pergulatannya dengan lokalitas budaya Indonesia[54] dipandang sebagai faktor pola keragaman tersebut.

Pasca jatuhnya presiden Suharto tahun 1998, gerakan keagamaan memperoleh ruang yang cukup besar, setelah sekian lama tiarap dan melakukan gerakan dalam skala yang terbatas. Memasuki era reformasi, pergulatan antara pendidikan Islam, demokrasi, dan perubahan sosial ditandai dengan munculnya gerakan-gerakan sosial keagamaan di satu sisi, dan menguatnya demokratisasi yang disponsori Negara di sisi lain berlangsung

[51]Jon L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford,* 190-193.

[52]M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irshad, Persis, dan NU* (Jakarta: Diktis Departemen Agama RI, 2007), 1.

[53]Secara luas dan mendalam geneologi intelektual tersebut, dan bagaimana implikasinya terhadap keberagamaan masyarakat Islam Indonesia disajikan Azyumardi Azra, dalam bukunya *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XII dan XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2005).

[54]Pergumulan ini dijelaskan oleh Howard M. Federspiel pada pendahuluan bukunya *Islam and Ideology*. Lihat juga edisi Indonesianya dengan judul *Labirin Ideologi Muslim Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923-1957)* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004).

semakin intens.[55] Gerakan-gerakan sosial keagamaan ini tidak hanya lahir dari respons lokalitas keindonesiaan, sebagaimana organisasi Islam Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama, tetapi juga gerakan keislaman yang bersifat transnasional seperti Jamaah Islamiyah, gerakan Tarbiyah Ikhwan al-Muslim, Majlis Muhjahidin Indonesia, Hizbut Tahrir, dan Kelompok Salafi.[56] Kondisi ini melahirkan keragaman pola gerakan dan pemikiran, baik yang bersifat radikal, moderat maupun demokratis. Gerakan-gerakan ini berdampak pada keragaman pendidikan Islam sesuai dengan ideologi dan orientasi organisasi penyelenggaranya. Mereka memandang pendidikan merupakan wadah strategis untuk memperkuat dan mengembangkan dan memperkuat eksistensinya. Sehingga dapat disaksikan keragaman dan dinamika pendidikan Islam tidak hanya sebagai lembaga akademik, tetapi juga sebagai wadah diseminasi dan kontestasi ideologi masing-masing.

Dalam konteks Indonesia, komunalisme yang didorong oleh ideologi keagamaan menjadi bagian terpenting dalam keberagamaan umat Islam. Keberagaman masyarakat Islam di Indonesia memiliki corak dan karakteristik yang tidak tunggal. Ini merupakan wujud dari artikulasi doktrin Islam yang beragam. Fenomena ini merupakan sintesa dari doktrin normatifitas dan dimensi kesejarahan. Dari sini melahirkan pemahaman dan pemaknaan atas doktrin agama yang berbeda. Dan pada akhirnya

[55] Robert W. Hefner, "Islamic Schools, Social Movements, and Democrasy in Indonesia", dalam Robert W. Hefner (ed.) *Making Modern Muslims the Politics of Islamic Education in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai Press, 2009), 55-98.

[56] Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn*" (Singapore: ISEAS, 2013), 21-53.

akan melahirkan prilaku keberagamaan yang berbeda pula.[57] Hal ini tidak hanya lahir karena adanya perbedaan epistemologis dalam memahami doktrin tetapi juga konteks lokalitas masyarakat Islam yang sangat plural.

Ketika keberagamaan di atas dilembagakan dan bermetamorfosis dalam bentuk Ormas, selanjutnya dijadikan sebagai justifikasi dan legitimasi terhadap perilaku beragama. Proses-proses sosial tersebut menimbulkan pertarungan wacana untuk memperebutkan hegemoni Islam yang dipandang paling otentik,[58] yang dalam pandangan Weiner disebut kontestasi *legality* dan *legitimacy* yang di dasarkan atas *norms*.[59] Jika menggunakan teori Terry Eagleton,[60] maka pada titik inilah keberagamaan tersebut menjadi ideologi. Pelembagaan keberagamaan yang terepresentasikan dalam bentuk organisasi masyarakat seperti Nahdatul 'Ulama, Muhammadiyah, Persis, al-Irshad, gerakan Salafi, Nahdlatul Wathan, dan beberapa Ormas lainnya memiliki dampak yang luas terhadap corak keberagamaan umat Islam di Indonesia. Gerakan ideologis yang diartikulasikan dalam beragam bentuk dan aspek kehidupan, menjadikan Ormas-Ormas tersebut cenderung saling menegasikan satu dengan yang lain. Perluasan pengaruh dan

---

[57] M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irshad, Persis, dan NU* (Jakarta: Diktis Departemen Agama RI, 2007), 1.

[58] Syamsul Arifin, "Agama sebagai Instrumen Gerakan Sosial Tawaran Teoritik Kajian Fundamentalisme Agama", *Studia Philosophica et Theologica,* Vol. 8 No. 1, 2008, 41.

[59] *Norms* menandung prinsip, ajaran dan regulasi, yang selanjutnya menjadi standar prilaku dan memberikan arah semua anggota yang terlibat di dalamnya, dan karenanya dapat menjadi perekat dalam sebuah institusi sosial atau organisasi. Antje Wiener, *A Theory of Contestation* (New York: Springer, 2014), 3.

[60] Terry Eagleton, *Ideology: an Introduction,* 3.

ekspansi proponen dalam rangka memperkuat eksistensi dapat dipandang sebagai motivasi utama kecenderungan tersebut. Bahkan secara historis, lahirnya satu Ormas (Nahdatul Ulama) merefleksikan bentuk persaingan kalau bukan perlawanan terhadap Ormas lainnya (Muhammadiyah).[61]

Ormas-Ormas di atas selanjutnya memandang dan menjadikan pendidikan sebagai wadah strategis dalam perjuangannya. Diselenggarakan oleh organisasi keagamaan, pendidikan Islam dapat menciptakan, memperkuat, dan memperjelas keragaman pola beragama internal Islam. Hasil studi Subhan menunjukkan bahwa Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama sebagai Ormas terbesar di Indonesia telah berhasil menyelenggarakan lembaga pendidikan baik dalam bentuk pesantren, madrasah maupun sekolah Islam. Bahkan sejalan dengan mobilitas umat Islam, yang didukung oleh keterbukaan dan teknologi infOrmasi, belakangan umat Islam Indonesia disuguhkan dengan lembaga pendidikan yang diselenggarakan gerakan salafi.[62] Hefner juga menyuguhkan bagaimana gerakan dakwah yang berubah menjadi gerakan politik, - atau setidaknya menggabungkan dakwah dengan politik, sebagaimana tercermin dalam Partai Keadilan Sejahtera, kini merambah dunia pendidikan. PKS memandang pendidikan sebagai wadah strategis untuk mencapai kepentingan politik maupun ideologi Islamis. Walaupun tidak secara terbuka, seluruh proponen

[61] Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah Pendidikan Islam* Kurun Modern, Cet. kedua (Jakarta: LP3ES, 1994), 68-69.

[62] Arief Subhan, *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia,* 8–9. Kajian yang lebih lengkap tentang Madrasah Salafi, lihat Noorhaidi Hasan, "The Salafi Madrasas of Indonesia", dalam Faris A. Noor, Yoginder Sikand, Martin Van Bruinessen (eds.), *The Madrasah in Asia Political Activitis and Transnational Linkages* (Amsterdam University Press, 2007), 255-262.

Sekolah Islam Terpadu dianjurkan berafiliasi dengan PKS.[63] Di dukung oleh pemikiran Ismail al-Faruqi, dan gerakan tarbiyah Ikhwanul Muslim Timur Tengah, sekolah yang diinisasi oleh elit-elit PKS tumbuh dan berkembang di Indonesia.[64]

Pergulatan ideologis juga ditunjukkan oleh kelompok Shi'ah, -kelompok yang kerap dipandang "non-Islam" oleh beberapa kalangan. Temuan Zulkifli[65] menunjukkan bahwa penyelenggaraan sekolah formal tidak hanya sebagai tempat pembentukan identitas Shi'isme, tetapi juga sebagai salah satu cara untuk memperoleh pengakuan kelompok mayoritas sunni di Indonesia. Menurut Zulkifli, salah satu target dari penyelenggaraan sekolah ini adalah konversinya siswa ke Shi'isme, atau setidaknya memperoleh pengakuan dan pandangan toleran dari siswanya. Dengan mengkombinasikan pembelajaran formal, non-formal, dan informal pada akhirnya Shi'isme memperoleh pengakuan sebagai kelompok keagaamaan dari kalangan moderat dan intelektual Muslim di Indonesia.

Melalui lembaga pendidikan yang didirikan, Ormas-Ormas ini dapat menyalurkan keinginan untuk dapat (lebih) survive dan mengembangkan eksistensinya sesuai dengan ideologi masing-masing. Lembaga pendidikan seperti madrasah dan sekolah Islam dijadikan sebagai apa yang disebut Leonardo sebagai tempat *marketing ideology,*[66] dimana pesan-pesan ideologis disemaikan dan

---

[63] Robert W. Hefner, *Islamic School*, 73-78.

[64]Karen Bryner, "Piety Projects: Islamic School for Indonesia's Urban Middle Class", *PhD Dissertation* (The Graduate School of Arts and Science, Columbia University: 2013), 250-252.

[65]Zulkifli, "Education, Identity, and Recognition: The Sh'i Islamic Education in Indonesia", *Studia Islamika,* Vol. 21, No. 1, 2014.

[66] Zeus Leonardo, *Ideology, Discourse, and School Reform* (London: Praegare, 2003), 26.

diartikulasikan. Karakteristik ini mengasumsikan bahwa ideologi merupakan unsur fundamental dalam *survive*-nya suatu kelompok atau organisasi sosial. Fundamental, maka penetrasi ideologi cenderung bersifat hegemonik, dimana mendiktekan seluruh citarasa, kebiasaan moral, prinsip-prinsip religius dan politik seluruh hubungan sosial, terutama dalam persepektif moral dan intelektual.[67] Kondisi ini sebagaimana dilansir Bartolome memiliki potensi untuk diterjemahkan secara diskriminatif dalam proses pembelajaran di kelas.[68] Dengan mengutip pendapat Gramsci, Bartolome menunjukkan kemungkinan dapat diwujudkan baik melalui literatur dan sistem pendidikan, dan media pendukung lainnya dalam kultur di lembaga pendidikan. Bahkan tidak menutup kemungkinan akan terjadi hegemoni untuk memperkuat ideologi, yang dimanifestasikan dalam berbagai bentuk kultural, pemaknaan, ritual, dan memberikan peluang mewakili status quo.[69] Kepentingan ideologis terasa begitu kuat sehingga cenderung "mengabaikan" realitas keberagaman dan espektasi masyarakat terhadap pendidikan.

Dialektika ideologi keagamaan dengan pendidikan cenderung semakin meluas, tidak hanya berkaitan dengan sentimen teologis, namun juga melibatkan kepentingan yang bersifat politis. Karen itu Bryner menengarai bahwa lembaga-lembaga pendidikan yang diselenggarakan oleh Ormas Islam memiliki afiliasi dengan partai politik, walaupun dalam intensitas yang berbeda. Hal ini

---

[67] Peter Burke, *History and Social Theory* (New York: Cornel University Press, 1993), 127-128

[68] Lilia I. Bartomole, *Ideologies in Education Unmasking The Trap of Teacher Neutrality* (New York, 2008), xiv.

[69] Joe L. Kincheloe, "Afteword: The Importance of Ideology in Contemprorary Education", dalam *Ideologies in Education Unmasking The Trap of Teacher Neutrality* (New York, 2008), 266.

ditunjukkan Bryner dengan menyebut kedekatan NU dengan Partai Kebangkitan Bangsa, dan Muhammadiyah dengan Partai Amanat Nasional. Bahkan yang lebih terbuka afiliasi lembaga-lembaga pendidikan di bawah Jaringan Sekolah Islam Terpadu dengan Partai Keadilan Sejahtera.[70] Belakangan ditengarai bahwa gerakan dan kelompok Salafi merupakan pendukung penting yang memiliki kontribusi yang signifikan terhadap PKS.

Sejauh metamorfosis di atas terus terjadi, maka pendidikan – dimana ideologi di dalamnya, dapat terus direduksi oleh kekuatan-kekuatan dan kepentingan-kepentingan yang non-akademis. Boleh jadi kecenderungan inilah yang diasumsikan Nottingham sebagai latar belakang lahirnya kecenderungan anti institusional agama dalam bentuk Ormas keagamaan, dimana agama dapat ditunggangi kepentingan-kepentingan dan perhatian-perhatian terhadap dunia lain.[71] Pandangan ini juga merefleksikan bagaimana agama kerap dijadikan justifikasi dan legitimasi kepentingan politik, golongan dan bahkan ekonomi.

Persinggungan ideologi keagamaan, ilmu pengetahuan dan kepentingan politik tersebut, dapat berimplikasi terhadap apa yang disebut Apple sebagai *official knowledge*[72] dimana *knowlegde as*

---

[70] Karen Bryner, *Piety Projects*, 39-41. Lihat juga Noorhaidi Hasan, "Education, Young Islamists and Integrated Islamic School in Indoensia", *Studia Islamica*, Vol. 19, no. 1, 2012.

[71] Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat Suatu Pengantar Sosiologi Agama.* Penerjemah Abdul Muis Naharong (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), 128.

[72] Istilah ini digunakan Apple untuk menggambarkan bagaimana konstruksi ilmu secara formal ditentukan dan dibakukan oleh negara, dan diarahkan untuk kepentingan-kepentingan negara dan kekuasaan. Meski dalam konteks relasi negara dengan pendidikan, istilah ini secara teoritik dipandang relevan untuk melihat pembakuan ilmu, dimana ilmu keagamaan

legitimate[73] (pengetahuan sebagai legimitasi) kepentingan tertentu. Bahkan dapat menjadi apa yang disebut Leonardo sebagai *knowledge is form of commodity*.[74] Dalam kondisi ini, kurikulum yang sejatinya merefleksikan kebutuhan masyarakat, harus tunduk pada ideologi tertentu.[75] Pengetahuan dikembangkan sejauh dapat mendukung dan memperkuat ideologi penyelenggara, dimana guru ditempatkan sebagai agen utama. Implikasinya, lembaga pendidikan dapat kehilangan visi ilmiahnya dan mengaburkan batasan antara kepentingan ideologi dengan kepentingan ilmu pengetahuan, antara lembaga ilmiah dengan lembaga dakwah (kaderisasi).

Meresponss semakin menguatnya wacana dan tuntutan pendidikan multikulturalisme dewasa ini, Amin Abdullah mengungkapkan bahwa persoalan yang tidak kunjung usai adalah distingsi antar agama dan internal agama. Bahkan persoalan perbedaan internal agama masih sulit terlepas dari kepentingan politik dan ideologis. Perbedaan pendapat dan kepentingan NU dan Muhammadiyah menurutnya adalah contoh nyata bagaimana *negatif interest* yang melibatkan sentimen teologis dan ideologis yang merambah dalam berbagai ranah, tidak terkecuali pendidikan. Institusi akademik yang seharusnya lebih menomorsatukan rasionalitas, obyektivitas, meritokritas, dan kualitas personal,

---

yang ditawarkan Ormas keagamaan bersifat ideologis, dan menjadi ideologi itu sendiri.

[73] Michael W. Apple, *Ideology and Curriculum* (New York: Taylor and Francis e-Lebrary, 2002). Lihat juga Michael W. Apple, *Democratic Education in a Conservative Age* (New York: Routledge, 1993); Michael W. Apple, "The Politic of Official Knowledge: Does a National Curriculum Make Sense?", *Discourse,* vol. 14, no. 1 (1993), 1.

[74] Zeus Leonardo, *Ideology, Discourse,* 24.

[75] H.A.R Tilaar, *Kekuasaan dan Pendidikan, Manajemen Pendidikan Nasional dalam Pusaran Kekuasaan* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 177.

ternyata belum bisa lepas dari jeratan pertarungan antar ideologi tersebut.[76] Kondisi ini akan semakin terasa ketika infiltrasi ideologi transnasional Salafi Wahabi yang puritan konservatif merambah dunia pendidikan formal di Indonesia.

Keragaman gerakan keagamaan dengan ideologi masing-masing yang menguat sejak reformasi 1998, memperkuat kompleksitas pendidikan Islam di Indonesia. Jika melakukan refleksi historis tentang hubungan negara dengan Islam, pendidikan Islam baik dalam bentuk pondok pesantren, madrasah maupun sekolah Islam memperlihatkan ritme yang penuh dengan proses penegasian (di masa awal), negosiasi, dan akhirnya integrasi. Dialektika ini sebagai konskuensi dari dinamika politik berbangsa dan bernegara, dimana agama menjadi isu sentral. Islam dalam konteks ini, melalui organisasi keagamaan dan lembaga pendidikannya menjadi penentu wajah bangsa, dan semakin disadari untuk tidak dapat diabaikan. Semangat transformasi pendidikan Islam ke dalam pendidikan nasional adalah tidak hanya dalam wujud keinginan yang kuat untuk menyamakan kedudukan dan kualitas pendidikan Islam dengan pendidikan umum, juga, bagi pemerintah untuk memastikan pendidikan Islam berjalan sesuai dengan visi kebangsaan. Lahirnya SKB tiga Menteri 1975, menurut

---

[76] Amin Abdullah, "Kesadaran Multikultural: Sebuah Gerakan *Interest Minimalizatioan*", dalam Meredakan Konflik Sosial, dalam *Pendidikan Multikultural Cross-Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), xvi-xvii. Terminologi "*negatif interest*" digunakan Amin untuk menggambarkan hasrat yang bermetamorfosis, menjadi upaya penggapaian kepentingan dengan mengabaikan nilai-nilai persamaan, keadilan, dan persaudaraan. Pertentang ideologis yang disemaikan dalam lembaga pendidikan ini sesungguhnya memiliki akar sejarah sejak awal abad 20, antara Perserikatan Ulama, Muhammadiyah dan Persis di satu sisi, dan Nahdlatul Ulama di sisi lain. Lihat, Jon L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford,* 190-193.

Porter sebagai salah satu strategi negara untuk mengelola dan mengarahkan orientasi umat Islam untuk menerima ideologi pancasila dan pengembangannya.[77] Menjadi bagian dari sistem pendidikan nasional, pendidikan Islam menurut Jackson dan Parker memiliki tanggung jawab tidak hanya membentuk Muslim yang baik dan menjadi warga negara yang baik, juga mampu merespons tantangan pembangunan dan modernisasi.[78] Dengan demikian keragaman ideologi keagamaan yang dikembangkan pada madrasah dan sekolah Islam dapat dipayungi dengan ideologi pancasila. Namun, disaat statusnya dalam posisi sejajar secara yuridis, pendidikan Islam nampaknya belum siap untuk melepas identitas ideologisnya, meski menerima pancasila sebagai ideologi bersama.

Metamorfosis ideologi dalam pendidikan memperlihatkan bahwa madrasah memiliki dua sisi, yaitu *pertama,* sebagai lembaga pendidikan keislaman, dan *kedua,* sebagai media transmisi ideologi keagamaan tertentu.[79] *Cultural framing* sebagai muara dari ideologisasi menurut Charlene Tan menempatkan lembaga pendidikan sebagai teks dan konteks indoktrinasi.[80] Sebagai teks, lembaga pendidikan menghadirkan berbagai sumber dan bahan belajar yang secara spesifik memiliki relevansi dengan misi ideologis. Sedangkan sebagai konteks, lembaga pendidikan dapat

---

[77] Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London: Routledge Curzon, 2002), 52-56.

[78] Elisabeth Jackson and Lyn Parker. "'Enriched with Knowledge': Modernisation, Islamisation, and the Future of Islamic Education in Indonesia", *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 42, No. 1, 2008.45.

[79] Arief Subhan, *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia,* 27

[80] Teks dapat berupa kitab-kitab suci, dan konteks mengacu pada latar belakang sosial politik. Lihat Charlene Tan *Islamic Education and Indoctrination,* 29

menjadi *setting* sosial atau wadah *cultural framing* tersebut. Dalam konteks ini memungkinkan apa yang disebut Apple sebagai *knowlegde as legitimate*[81] (pengetahuan sebagai legimitasi) kepentingan tertentu. Dalam konteks ini penting dipertimbangkan pandangan Jackson dan Parker bahwa menjadi bagian dari sistem pendidikan nasional, pendidikan Islam memiliki tanggung jawab tidak hanya membentuk Muslim yang baik dan menjadi warga negara yang baik, juga mampu merespons tantangan pembangunan dan modernisasi.[82]

Di sisi lain, ideologi juga dapat bekerja dalam makna yang positif. Zeus Leonardo dalam bukunya *Ideology, Discourse, and School Reform*, mengulas secara lugas tentang nilai positif dari ideologi. Dalam buku tersebut, Leonardo menunjukkan pentingnya ideologi dalam tiga hal. *Pertama,* ideologi dapat menjadi strategi untuk merumuskan bangunan makna dari kehidupan. Ideologi menciptakan dunia sosial dan memberikan maknanya. *Kedua,* ideologi dapat menjadi media pembentukan dan pengorganisasian pengalaman. *Ketiga,* ideologi juga dapat digunakan untuk melawan dominasi dan ketidakadilan. Karena itu Leonardo menekankan bahwa ideologi sebagai mediator bukan determinan dari kesadaran.[83] Karena itulah ideologi dapat dijadikan energi kolektivitas dalam melakukan reformasi pendidikan untuk

---

[81] Michael W. Apple, "The Politic of Official Knowledge: Does a National Curriculum Make Sense?", *Discourse,* Vol. 14, No. 1 (1993), 1. Lihat juga Michael W. Apple, *Democratic Education in a Conservative Age* (New York: Routledge, 1993). Lihat juga David Karen, "Life Course: Stages and Institutions - Official Knowledge: Democratic Education in a Conservative Age by Michael W. Apple." *Contemporary Sociology*, Vol. 23, No. 4 (07, 1994): 572, proQuest.com

[82] Elisabeth Jackson and Lyn Parker. 'Enriched with Knowledge', 45.

[83] Zeus Leonardo, *Ideology, Discourse,* 35-36, 48.

meningkatkan kualitas akademik, sejauh ditempatkan dalam kerangka makna yang positif ini.

Signifikansi ideologi keagamaan pada Madrasah dan Sekolah Islam yang dikelola organisasi sosial keagamaan di atas, nampaknya memperoleh penegasian dari munculnya sekolah "elit" muslim perkotaan. Sebut saja misalnya Insan Cendikia,[84] Sekolah Islam al-Azhar, al-Izhar, Madania, Sekolah Sabilillah, Madrasah Pembangunan, dan lebih awal dan kini semakin eksis lembaga pendidikan Gontor, serta beberapa lembaga pendidikan Islam lainnya, merupakan kecenderungan kontemporer. Dengan mengusung semangat pluralisme dan tidak mengidentifikasi diri dan berafiliasi dengan ideologi keagamaan tertentu, ternyata sekolah Islam dan madrasah di atas menjadi lembaga favorit dan berkualitas, dan karenanya memperoleh apresiasi yang tinggi dari masyarakat.[85] Dalam kondisi ini, apa yang diungkapkan Amin Abdullah, Suprayogo dan Sakai di atas menemukan bukti-bukti empirisnya. Di sisi yang berbeda, secara umum madrasah dan sekolah Islam yang dikelola organisasi sosial keagamaan, meski memiliki sejarah yang panjang dan jumlah yang dominan, masih menempati posisi *second line* sebagai pilihan masyarakat, setelah lembaga pendidikan negeri dan sekolah elit di berbagai daerah, yang *notabene*nya non-ideologis.

[84] Azyumardi Azra dan Jamhari, *Pendidikan Islam Indonesia*, 18.

[85] Azyumardi Azra, "Reforms in Islamic Education: A Global Perspective Seen from the Indonesian Case", dalam Charlene Tan (ed.). *Reform in Islamic Education International Perspectives* (London, Bloomsbury Academic: 2014), 70-71.

C. Apparatus Ideologi dan Modus Operandi

Menganalisis konstruksi ideologi keagamaan, teori *apparartus ideology* Louis Althusser relevan untuk digunakan. Teori ini selanjutnya menjadi *grand theory* dalam mengamati bagaimana lembaga pendidikan digerakkan untuk kepentingan ideologis kelompok keagamaan. Sementara untuk menjelaskan bagaimana ideologi bekerja dan berproses dalam lembaga pendidikan digunakan teori *modus operandi ideology* Terry Eagleton. Menurut Althusser, ideologi,- dalam rangka untuk eksis, mengharuskan orang mereproduksi kondisi produksinya, dimana ia sendiri menjadi produk dan produsen sekaligus.[86] Ia membedakan apparatus ini ke dalam dua kategori, yaitu *Repressive State Apparatus* (RSA) dan *Ideological State Apparatuses* (ISA). Untuk kategori pertama meliputi pemerintah, polisi, tentara, jaksa, staf administrasi, dan sistem penjara. Sedangkan untuk yang kedua meliputi wilayah yang luas, seperti agama, pendidikan, keluarga, perusahaan, media, literatur, partai, dan sebagainya. Perbedaannya, jika RSA bekerja dengan kekerasan, maka ISA bekerja dengan ideologi. Namun demikian, meskipun ISA bekerja dengan ideologi tidak berarti tanpa kekerasan. Seseorang mendapat *punishment* di sekolah misalnya merupakan bukti ideologi dapat bekerja dengan kekerasan.[87] Sesuai dengan kategorisasi ini, maka ISA memiliki relevansi untuk melihat bagaimana ideologi bekerja di dalam lembaga pendidikan. Meski istilah ini ia gunakan dalam konteks *power* and *state,* namun – sebagaimana yang ia jelaskan juga, secara teoritis dapat digunakan dalam beragam konteks dimana ideologi bekerja, tidak terkecuali dunia pendidikan. ISA ini selanjutnya

[86] Louis Althusser, *On The Reproduction of Capitalism Ideology*, 233.

[87] Louis Althusser, *On The Reproduction of Capitalism Ideology,* 243-244.

berperan dalam reproduksi *apparatus* baru (kader), juga subyek yang terlibat dalam persaingan dalam pembentukan identitas ideologi.

Menurut Althusser ideologi merepresentasikan bayangan hubungan individu terhadap dunia nyata eksistensinya, dan *Ideological State Apparatus* dan praksisnya merupakan realisasi dari sebuah ideologi. Karena sebuah ideologi hanya eksis dalam *apparatus* dan praksisnya, yang ia sebut sebagai eksistensi material ideologi.[88] Karena itulah, menurut Althusser *apparatus* membutuhkan *rekruits* atau transformasi individu menjadi *subject ideology*, yang dalam teorinya ia sebut sebagai proses *interpellation.*[89] Althusser menyatakan *"ideology acts or functions in such a way that it recruits among the individuals or transforms individuals into subjects by that very precise operation which I have called interpellation*."[90] Makna dasar dari kata *interpellation* adalah memanggil seseorang, menginterupsi pembicaraan seseorang.[91] Namun jika merujuk dari bahasa latinnya *interpello,* ia bermakna memanggil seseorang untuk kemudian memisahkannya dari ikatan sebelumnya dimana ia menjadi bagian di dalamnya.[92] Selanjutnya *interpellation* secara empiris digunakan dalam dunia pendidikan adalah bagaimana menempatkan siswa sebagai individu untuk selanjutnya mengalami interpelasi menjadi subyek konkrit ideologi. Proses ini dapat disejajarkan dengan kaderisasi dalam makna yang lebih sederhana.

---

[88] Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", dalam Julie Rivkin and Michael Ryan (eds.), *Literary Theory: An Anthology,* Second edition, edited by Maiden USA, Blackwell Publishing. 2004, 693 – 695.

[89] Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", 699.

[90] Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays* (London: New Left Books, 1971). 163.

[91] Warren Montag,. "Between Interpellation and Immunization: Althusser, Balibar, Esposito." *Postmodern Culture*, Vol. 22, No. 3 (05, 2012), 2.

[92] Warren Montag, *Between Interpellation and Immunization*, 3.

Ideological State Apparatuses - yang selanjutnya disebut *apparatus* ideologi dalam studi ini, dalam konteks pendidikan adalah mereka yang secara langsung aktif dan melibatkan diri dalam proses diseminasi ideologi, dan berbagai instrumen yang digunakannya dalam pendidikan formal. Dalam konteks studi ini, mereka terdiri dari penyelenggara (Ormas), kepala sekolah, wakil kepala sekolah, guru, siswa atau organisasi kesiswaan, media dan bahan ajar, kelompok keagamaan, dan termasuk sekolah itu sendiri. Dalam konsep Althusser, mereka ini adalah tempat ideologi di materialkan. Ini sesuai dengan tesis Althusser bahwa tidak ada praktik ideologi kecuali oleh dan di dalam ideologi; dan tidak ada ideologi kecuali dari subjek untuk subjek.[93] Ideologi eksis dalam dan melalui lembaga dan apparatus ini. Pemaknaan ini memiliki relevansi, karena dapat dipastikan, mereka ini adalah agen-agen yang secara sengaja dan didesain untuk tidak hanya bekerja atas dasar ideologi, juga memiliki keinginan yang tinggi untuk mereproduksi agen-agen ideologi berikutnya.

Mengamati bagaimana *appparatus* ideologi digerakkan dan direproduksi, teori *modus operandi ideology* Terry Eagleton penting digunakan. Dalam bukunya *Ideology: An Introduction,* Terry Eagleton merumuskan *modus operandi* ideologi ke dalam lima strategi, yaitu penyatuan aksi-orientasi, rasionalisasi, legitimasi, universalisasi, dan naturalisasi.[94] Kesatuan dari aspek-aspek ini akan menghadirkan sebuah proses dimana ideologi sedang bekerja dan berproses. Eagleton menyatakan bahwa ideologi sebagai bangunan makna dan nilai yang disandingkan dengan berbagai kepentingan, akan selalu

[93] Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", 698.

[94] Terry Eagleton, *Ideology An Introduction*, 45. Bandingkan dengan langkah reproduksi ideologi dalam Arief Mudatsir M, *Krisis Ideologi: Catatan tentang Ideologi Politik Kaum Santri Studi Kasus Penerapan Ideologi Islam PPP* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2009), 26-28.

mempertimbangkan unifikasi kelima langkah ini. Artinya secara operasional lima aspek ini dapat terjadi bersamaan atau bertahap, sesuai aktivitas keagamaan yang mendukung terjadinya ideologisasi.

Pertama, penyatuan orientasi aksi, yaitu merumuskan secara khusus seperangkat keyakinan atau nilai yang menjadi *framework* dalam tataran praktis. Pada tahap ini diupayakan berbagai perlengkapan pendukung bagi para pengikutnya dengan tujuan yang jelas, memberikan motivasi, berbagai langkah-langkah praktis, arahan-arahan, dan lain-lain.[95] Sistem keyakinan dan perilaku diupayakan secara sistematik untuk membangun *worldview* yang merefleksikan orientasi ideologi.[96]

Kedua, rasionalisasi, yaitu usaha untuk memberikan argumentasi-argumentasi yang seakan-akan rasional dan diusahakan tersusun selogis mungkin bagi gagasan-gagasan yang terkandung dalam ideologi. Eagleton memberikan catatan, bahwa sebuah ideologi tidak cukup hanya diwujudkan dengan ekspresi kepentingan sosial (*social interest*), tetapi harus mampu merasionalkannya.[97] Rasionaliasi ini selain sebagai strategi, juga merupakan karakteristik ideologi, yang oleh Apple disebut sebagai *style of argument*.[98] *Style of argument* menyajikan upaya rasionalisasi, yaitu melakukan usaha semaksimal mungkin untuk mengajukan alasan-alasan, baik teoritis maupun retoris atas nilai-nilai yang terkandung dalam ideologi. Persis dengan apa yang diungkapkan Leonardo bahwa *rationalization is a tool for pacification,*[99] yakni alat

[95] Terry Eagleton, *Ideology An Introduction,* 47.

[96] Lilia I. Bartolome, *Beyond the Fog of Ideology*, xv.

[97] Terry Eagleton, *Ideology An Introduction,* 51.

[98] Michael W. Apple, *Ideology and Curriculum* (New York: Taylor and Francis e-Lebrary, 2002), 21.

[99] Zeus Leonardo, *Ideology, Discourse,* 183.

untuk menjaga dan memelihara ideologi. Menurut Takwim, rasionalisasi sebagai strategi konstruksi simbolik yang membentuk serangkaian penalaran yang cenderung mempertahankan atau membenarkan sebuah hubungan sosial atau lembaga, sehingga dapat memengaruhi orang lain untuk mendukungnya.[100] Pada tahap ini kemampuan untuk menghadirkan parameter-parameter logis dan argumen-argumen yang dapat dipertahankan sangatlah penting dalam proses ideologisasi.[101]

Ketiga, legitimasi, yaitu usaha atau proses memberikan keputusan yang kuat atas otoritas yang dimiliki, untuk menjaga keamanan subjek-subjek di dalamnya. Dalam konteks ini kemampuan untuk membangun dan mempertahankan kredibilitas dihadapan pengikutnya sangat penting. Karena itulah menurut Eagleton legitimasi tidak bisa lepas dari upaya rasionalisasi di atas,- dimana *social interest* diupayakan *respectable.*[102] Atas dasar ini, legitimasi oleh Apple dimasukan sebagai karakteristik utama dari ideologi,- yang ia maknai sebagai proses dimana segala tindakan dan penerimaan kelompok orang dijustifikasi. Bahkan dalam tataran ini dapat terjadi apologi atas pola dan keyakinan yang dimiliki.[103] Legitimasi memiliki peran strategis dalam apa yang disebut Althusser sebagai proses *interpellation*, yaitu merekrut

---

[100] Bagus Takwim, *Akar-Akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdieu* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 130.

[101] Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction,* 51.

[102] Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction,* 54. Pentingnya otoritas keagamaan sebagai sumbu ideologi keagamaan, yang kini sudah mengalami pergeseran. Lihat Minako Sakai, "Preaching on Muslim Youth in Indonesia: the Dakwah Activities of Habiburrahman El-Shirazi", dalam *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 46, number 1, 2012, 10-11.

[103] Michael W. Apple, *Ideology and Curriculum.* 21.

individu menjadi subjek ideologi,[104] dimana legitimasi digunakan untuk meyakinkan.

Keempat, universalisasi, yaitu usaha menampilkan gagasan-gagasan yang diklaim berlaku universal dan diperlukan dimana-mana dan oleh semua orang. Eagleton menekankan bahwa tahapan ini sangat penting sebagai alat memperoleh legitimasi.[105] Karena itulah universalisasi juga dipahami sebagai strategi konstruksi yang berusaha menjadikan susunan kelembagaan yang melayani kepentingan kelompok orang sebagai sesuatu yang seolah-olah melayani kebutuhan semua orang. Susunan kelembagaan ini ditampilkan terbuka bagi semua orang yang memiliki keinginan berhasil di dalamnya.[106]

Kelima, naturalisasi, yaitu usaha untuk menampilkan secara historis ideologi sebagai fenomena natural dalam dimensi waktu, tempat dan kelompok sosial.[107] Dengan kata lain naturalisasi merupakan strategi yang menggambarkan suatu kondisi historis dan sosial sebagai kondisi alamiah atau hasil dari proses alamiah, yang tampak alamiah.[108] Dengan demikian pesan ideologi dirasakan dan diterima sebagai sesuatu yang tidak berbenturan dengan budaya yang diyakini.

Kecenderungan di atas relevan dengan pandangan Nottingham bahwa sebagai bentukan tindakan manusia, Ormas keagamaan terbuka kesempatan untuk mempergunakan pengaruh apa pun

---

[104] Louis Althusser, *Ideology and Ideological State Apparatuses*, 699.

[105] Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction,* 56. Pengetahuan yang ditransferkan di lingkungan sekolah adalah bagian dari proses legitimasi. lihat David Karen, *Life Course: Stages and Institutions - Official Knowledge*, 572.

[106] Bagus Takwim, *Akar-Akar Ideologi,* 130.

[107] Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction,* 59.

[108] Bagus Takwim, *Akar-Akar Ideologi,,* 127, 134.

yang dimiliki (termasuk lembaga pendidikan-pen.) untuk mencapai tujuan yang ingin dicapai.[109] Untuk mencapai tujuan ini, Nottingham menyajikan beberapa tahapan yang digunakan Ormas dalam menyebarkan pengaruhnya: *pertama,* gerakan keagamaan dipengaruhi dan menggunakan kepribadian pendirinya. Seberapa kuat pandangan dan kharisma keagamaan pendirinya dapat memengaruhi daya dorong untuk memperoleh pengikut; *kedua,* kapasitas kader dalam memelihara eksistensi organisasi, paham keagamaan, dan ritual sesuai dengan pendirinya; *ketiga,* ketika dua tahap tersebut berhasil dipertahankan, maka langkah berikutnya adalah pengembangan dan diversifikasi lanjutan.[110]

Penetrasi di atas sejauh ini, secara faktual mungkin tidak ada yang terjadi sebagai akibat langsung dari ideologisasi yang diusung masing-masing Ormas. Namun yang pasti, meningkatnya kebutuhan untuk saling mengidentifikasi diri ke dalam identitas keagamaan tertentu, telah memperbesar eskalasi dan potensi konflik berdasar sentimen paham keagamaan yang terlembaga dalam Ormas dan lembaga pendidikan. Ke depan, kecenderungan identifikasi itu jelas bakal meningkatkan akumulasi kausal akan potensi-potensi benturan dalam beragam bentuknya, yang diawali dengan kontestasi.

Karakter ideologi yang ingin mendominasi, dan keterlibatan sejumlah *apparatus* ideologi melalui modus operandi tertentu, dapat berimplikasi terhadap terjadinya kontestasi pembentukan identitas ideologis. Karena memang salah satu dampak ideologi adalah

[109] Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat Suatu Pengantar Sosiologi Agama,* terj. Abdul Muis Naharong (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), 127.

[110] Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat,* 130-133.

secara praktis menolak karakter ideologis dari ideologi dengan ideologi.[111]

Uraian dialektika ideologi keagamaan dan pendidikan di atas, memberikan gambaran konseptual dan kerangka teori bagaimana makna, karakteristik dan modus operandi berproses dan bekerja. Secara konseptual ideologi yang melibatkan unsur sistem keyakinan, justifikasi dan legitimasi, dan penguatan eksistensi, dapat bergerak melalui prosedur tertentu sebagaimana rumusan Eagleton, melibatkan *apparatus* tertentu sebagaimana rumusan Althusser. Pemaknaan dan kerangka inilah yang selanjutnya digunakan dalam menggali dan menganalisis karakteristik pendidikan Salafi berdasarkan identitas ideologis, diseminasinya dalam berbagai aspek pendidikan, dan implikasi sosiologisnya dalam penguatan eksistensi Salafi di tengah resistensi Islam dominan, NW dan NU di Lombok.

[111] Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", 700.

BAB III
SETTING SOSIAL DINAMIKA PENDIDIKAN SALAFI

Lembaga pendidikan Islam bukanlah realitas yang tunggal. Keragaman dan dinamikanya ditentukan oleh berbagai realitas dan ruang yang mengitarinya. Perbedaan madrasah dan sekolah Islam tidak semata-mata dipengaruhi oleh perbedaan paham keagamaan, melainkan juga pemahaman ideologis terhadap paham keagamaan oleh kelompok keagamaan. Memahami ritme dan keragamannya mensyaratkan penulis menggali konstruksi dan relasi keduanya, dimana pendidikan sebagai entitas yang dapat dipengaruhi dan memengaruhi di dalamnya. Memahami konteks dan setting sosial, berikut identitas ideologis masing-masing lembaga pendidikan, dipandang penting untuk mengantarkan penggalian data dan pemahaman yang lebih holistik. Dalam konteks inilah bagian ini ditempatkan.

A. Performa Islam di Pulau Seribu Masjid

Pelekatan identitas sebagai "pulau seribu masjid" bagi pulau Lombok tidaklah berlebihan. Walaupun tidak diketahui secara pasti sejak kapan mulai digunakan, istilah ini tidak hanya merefleksikan secara fisik jumlah masjid yang mencapai 3.928 (74%), dari 5.288[1] buah Masjid di Nusa Tenggara Barat, juga tingginya religiusitas masyarakat di pulau ini. Berbagai prestasi yang disandang tokoh Islam Lombok, seperti Shekh Ibnu Hajar al-Khaitamy (Tuan Guru

[1] Sisanya 1.360 (26%) Masjid berada di pulau Sumbawa. Lihat Badan Statistik NTB, *Nusa Tenggara Barat dalam Angka tahun 2013*, 223.

Umar Kelayu), Shekh Wildan, Shekh Khalid sebagai pengajar di Mekkah, dan sejumlah *tuan guru* alumni Mekkah dan Mesir turut memperkuat identitas tersebut.[2] Tetapi secara ideologis menurut Kari Telle hal ini juga dapat dipahami untuk membedakan dengan Bali yang dikenal dengan pulau seribu dewa.[3] Manifestasi keberagamaan masyarakat *sasak*[4] (suku asli masyarakat Lombok) yang disimbolkan dengan masjid, mencerminkan Islam memiliki tempat yang fundamental dalam struktur psikologis maupun sosiologis masyarakat *sasak*.

Berbanding lurus dengan penyandingan identitas di atas, dominannya umat Islam turut memengaruhi jumlah dan pertumbuhan tempat ibadah. Masyarakat *sasak* yang merupakan suku asli pulau Lombok[5] hampir keseluruhannya menganut agama

---

[2] Departemen P dan K NTB, *Pengaruh Budaya Asing terhadap Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Sasak di Daerah NTB* (Mataram: Departemen P dan K,1996), 35.

[3] Kari Telle, "Canging Spiritual Landscapes and Religious Politics on Lombok", dalam Brigitta Hauser-Schaublin and David D. Harnish (eds.), *Between Harmony and Discrimination Negotiating religious Identities within Majority-Minority Relationship in Bali and Lombok* (Leiden Boston, Brill, 2014), 35.

[4] Berdasarkan temuan bukti-bukti arkeologis prasejarah Gumi *Sasak*, asal-usul suku *Sasak* adalah ras Mongoloid di Asia Tenggara, pencampuran dari suku Jawa, Sulawesi, Kalimantan, Sumatera, Bali, dan Nusa Tenggara. Lihat H. Sudirman, *Gumi Sasak dalam Sejarah (Bagian I),* (Lombok: KSU Primaguna- Pusat Studi dan Kajian Budaya, 2012), 1, 16. Migrasi orang Jawa bersamaan dengan proses islamisasi yang menyertai keruntuhan kerajaan Majapahit memberikan kontribusi pertumbuhan suku *sasak*. Lihat Djalaludin Arzaki, dkk. *Nilai-nilai Agama dan Kearifan Budya Lokal Suku Bangsa Sasak dalam Pluralisme Bermasyarakat: Sebuah Kajian Antthropologis-Sosiologis-Agamis*, (Mataram: Redam, 2001), 4-7.

[5] Istilah *Sasak* dan *Lombok* walaupun dua hal yang berbeda, ditengarai secara etimologi memiliki ikatan yang erat. Kedua kata tersebut berasal dari "sa'sa' loombo", *sa'* berarti satu, dan *lombo* berarti lurus, sehingga *Sasak Lombok* dimaknai satu-satunya kelurusan. Lihat H. Sudirman, *Gumi Sasak*

Islam. Data statistik menunjukkan bahwa umat Islam mencapai 96.4%, dari keseluruhan penduduk. Kendati jumlahnya lebih kecil dibanding penganut agama Islam, agama Hindu mencapa 2.5%, jauh lebih besar dibanding agama Budha 0.5%, Agama Kristen Protestan 0.4%, dan Kristen Katolik 0.2%. Berkuasanya Kerajaan Karang Asem Bali selama 154 tahun, dari tahun 1740 sampai dengan 1894,[6] memiliki kontribusi terhadap besarnya jumlah penganut agama Hindu di Pulau Lombok.

Tabel 1. Jumlah Umat Beragama[7]

No	Kabupaten /Kota	Agama				
		Islam	**Kristen**	**Katolik**	**Hindu**	**Budha**
1	Lombok Timur	1.170.829	175	47	875	2
2	Lombok Tengah	895.061	188	96	2.619	115
3	Lombok Barat	551.818	332	105	2.456	2.456
4	Lombok Utara	200.319	33	6	8.851	6.317
5	Kota Mataram	338.900	12.270	5.760	68.242	.680
\	**Jumlah**	**3.156.927**	**12.998**	**6.014**	**83.043**	**16.570**

Tidak dapat dipastikan sejak kapan orang *sasak* mengenal Islam. Sebagaimana ditengarai Mohammad Noor, dkk., selain kesulitan melacak jejak sejarah masuknya Islam di pulau ini, juga

dalam Sejarah (Bagian 1) (Lombok Timur: KSU Primaguna-Pusat Studi dan Kajian Budaya, 2012), 16.

[6] Lalu Lukman, *Pulau Lombok dalam Sejarah Ditinjau dari Aspek Budaya* (Jakarta, 2005), 28.

[7] Badan Statistik Pemprov. NTB, *Nusa Tenggara Barat dalam Angka* Tahun 2013. 226-227

kesulitan memetakan antara mitos dan fakta sejarah yang tertuang dalam cerita-cerita legenda dan mistis lainnya. Penuturan-penuturan yang ada selama ini sangat beragam dan agak sulit dikompromikan satu sama lain menjadi ringkasan proses yang berkesinambungan.[8] Namun dari berbagai studi yang dilakukan mengenai islamisasi di di wilayah ini, umumnya memiliki persepsi yang sama bahwa Islam masuk ke Lombok secara lebih jelas sekitar abad ke-16,[9] dengan tokoh utamanya Sunan Prapen,[10] setelah Islam diperkenalkan oleh bapaknya Sunan Giri tahun 1545.[11] Namun persepsi ini tidak menafikan bahwa adanya interaksi orang Muslim Jawa, Sulawesi, Banten, dan Gresik pada abad ke-13 dengan masyarakat *sasak*.[12] Mengingat interaksi ini hanya kepentingan perdagangan, bukan kepentingan dakwah, patut diduga sebagai alasan mengapa abad ini cenderung tidak dijadikan sebagai awal islamisasi di daerah ini.

Sebelum Islam diperkenalkan, masyarakat *sasak* menganut aliran kepercayaan yang disebut *boda*. Boda bukanlah agama Budha, tetapi kepercayaan yang bertumpu pada anasir Animisme, Dinamisme, dan Antropomorfisme. Oleh sebab itu, pemujaan dan penyembahan terhadap roh-roh leluhur dan berbagai dewa lainnya

---

[8] Mohammad Noor, dkk., *Visi Kebangsaan Religius Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997* (Jakarta: Ponpes NW Jakarta, 2014), 75.

[9] Sven Cederroth, *The Spell of The Ancestors and The Power of Mekkah A Sasak Community on Lombok* (Sweden: ACTA Universitis Gothoburgensis, 1981), 32.

[10] Sunan Prapen merupakan putera Sunan Giri salah seorang Wali Songo dari Jawa. Lihat Lalu Lukman, *Pulau Lombok dalam Sejarah*, 6-7.

[11] Sven Cederroth, *The Spell of The Ancestors and The Power,* 32.

[12] Sudirman, *Gumi Sasak,* 19.

merupakan wujud utama keagamaan *Sasak-Boda*.[13] Dalam perkembangannya, praktik *Boda* tergusur ke daerah pegunungan dan hutan bersamaan dengan infiltrasi budaya luar, terutama agama Islam.

Dengan latar belakang demikian, ketika Islam mulai diperkenalkan, masyarakat *sasak* memperlihatkan pola keberagamaan yang sinkretis. Bartholomew mengintrodusir bahwa campuran antara kepercayaan-kepercayaan Austronesia dengan Islam merupakan keberislaman masyarakat *sasak* di masa awal.[14] Pola ini pada tahap selanjutnya bermetamorfosis menjadi Islam *Wetu Telu*,[15] sebuah tipe Islam sinkretis antara kepercayaan-kepercayaan Animisme, Hindu dan Islam.[16] Meskipun mereka mengaku sebagai Muslim, secara terus menerus tetap

---

[13] Sudirman, *Gumi Sasak,* 1. Bandingkan dengan Sven Cederroth, *The Spell of The Ancestors,* 32-33.

[14] John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim Kearifan Masyarakat Sasak,* penerjemah Imron Rosyidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), 95.

[15] Penggunaan istilah ini (versi *Waktu Lima*) didasarkan pada sistem keyakinan bahwa mereka hanya menerapkan Islam dalam skala yang terbatas, yakni tiga rukun Islam (Syahadah, Shalat, dan Puasa), tiga shalat dalam sehari (Subuh, Magrib dan Isya), dan tiga hari puasa pada bulan Ramdhan. Bersamaan dengan praktik keberislamaan ini *Wetu Telu* tetap melestarikan budaya dan praktik pemujaan leluhur yang sarat dengan anisme dan antromofisme. Sementara penganut *Wetu Telu*, memaknai istilah sebagai pembagian konsep kosmologi bahwa hidup terbagi dalam tiga siklus, yakni *menganak* (melahirkan), *menteluk* (bertelur), *mentiuk* (berkembang biak). Penjelasan lebih detail lihat Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000). Belakangan ditengarai istilah *Wetu Telu* sebagai produk kolonial Belanda, yang dihadap-hadapkan dengan Islam ideal *Waktu Lima*. Lihat juga Sven Cederroth, *The Spell of The Ancestors,* 2-5.

[16] Departemen P dan K, *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Departemen P dan K, 1978). Tentang peraktik-peraktik Islam *Wetu Telu*, Lihat Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu,* 139-195.

mempraktikkan pemujaan roh para leluhur, berbagai dewa dan lain-lainnya dalam lokalitas mereka.

Walaupun tidak diterima secara keseluruhan,- sebagaimana yang nampak dalam keberagamaan Islam *Wetu Telu*, Islam relatif mudah masuk dan dipraktikkan masyarakat *sasak*. Hal ini dimungkinkan karena, *pertama,* secara konseptual ajaran Islam cocok dengan, dan tidak mengancam struktur sosial dan kepercayaan-kepercayaan lokal.[17] *Kedua,* pola dakwah yang diterapkan mencerminkan strategi yang fleksibel yang cenderung toleran terhadap budaya lokal. *Ketiga,* Islam yang dibawakan Sunan Prapen bercita rasa sufisme – mistisme, sehingga dalam aspek tertentu memiliki relevansi dengan ajaran nenek moyang orang *sasak*.[18]

Gencarnya proses dakwah yang dilakukan, pada tahap selanjutnya melahirkan Islam *Waktu Lima*, yang secara dikotomis *vis a vis Wetu Telu.* Istilah *Waktu Lima* digunakan sebagai kerangka teoritik untuk menggambarkan Islam yang sempurna, yakni pola keberagamaan yang ditandai ketaatan yang tinggi terhadap ajaran-ajaran Islam, sebagaimana muslim pada umumnya.[19] Munculnya dua tipe keberagamaan ini, sebagai implikasi dari dua jalur dengan karakteristik islamisasi yang berbeda. Harnish menengarai, Islam yang datang dari Lombok Utara bercorak sufisme, yang selanjutnya menghasilkan tipe *Wetu Telu*, dan Islam yang datang dari Timur bercorak ortodoks, yang selanjutnya melahirkan tipe *Waktu Lima*.[20] Jadi praksis, penggunaan dikotomi ini untuk menegasikan satu

[17] John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim,* 95.

[18] Sudirman, *Gumi Sasak,* 25-26

[19] Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu,* 7.

[20]vDavid Harnish, "Worlds of Wayang Sasak: Music, Performance, and Negotiations of Religion and Modernity". *Asian Music*, Vol. 34, No. 2 (2003): 91-120

dengan yang lain. Didukung oleh institusi pemerintah, dan berbagai organisasi sosial keagamaan,*Waktu Lima* sebagai kelompok dominan, secara terus menerus menjadikan *Wetu Telu* sebagai objek dakwahnya.[21] Implikasinya, *Wetu Telu* menjadi minoritas, dan kini hanya dapat dijumpai di daerah pedalaman tertentu di Lombok Utara dan Selatan. Kemungkinan berdasarkan kecenderungan ini, Cederroth sampai pada pandangan bahwa pada masa itu Islam *Waktu Lima* bukanlah pilihan asli, dan dipandang tidak *suitable* dengan masyarakat *Sasak*.[22]

Terlepas dari dikotomi di atas, Islam telah menemukan bentuk dan tempatnya di masyarakat *sasak*, sebagaimana dipraktikan secara luas. *Wetu Telu* bukanlah entitas yang berdiri sendiri, sebagaimana dipahami banyak pihak, namun lebih sebagai proses transisi dari agama Hindu menuju Islam yang ideal. Tidak pelak *Wetu Telu* secara terus menerus menjadi objek dakwah *Waktu Lima*. Dalam konteks ini, *tuan guru*[23] memiliki posisi strategis dalam memengaruhi dan berkontribusi terhadap pembentukan "Islam ideal", sekaligus memperbesar otoritas *tuan guru* atas elit adat Bangsawan. Keberhasilan ini menurut MacDougall, tidak terlepas dari dukungan pemerintah atas dakwah *tuan guru* sebagai timbal

[21]Lebih jelas lihat Team Penyusunan Monografi NTB, *Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat* (Departemen P dan K, 1977), 79-86. Lihat juga Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu,* 289-335.

[22] Sven Cederroth, *The Spell of The Ancestors,* 2-3.

[23] *Tuan Guru* merupakan pimpinan Islam yang dapat disejajarkan dengan Kyai di Jawa, setelah memenuhi sejumlah kriteria seperti pengetahuan keagamaan yang tinggi, pernah menunaikan haji, memiliki jama'ah atau pondok pesantren. Lihat Jeremy Kingsley, "Tuan Guru, Community and Conflik in Lombok Indonesia", *Dissertation*, (Melbourne Law School The University of Melbourne, 2010), 78. Peran *tuan guru* pada periode islamisasi dan pembentukan masyarakat Islam di Lombok, lihat Sven Cederroth, *The Spell of The Ancestors,* 81-91.

balik atas dukungan dan keterlibatannya dalam Golkar (partai penguasa) dan penumpasan PKI.[24] Kondisi ini berbeda dengan masa kolonialisme Belanda, dimana kaum bangsawan yang menopang *Wetu Telu* memperoleh tempat yang istimewa, yang dipertentangkan dengan *Waktu Lima,* dalam waktu yang bersamaan tidak hanya menjadi tantangan bagi *tuan guru*, juga membatasi ruang *tuan guru* dalam melakukan dakwah.[25]

Hasil studi Kingsley menunjukkan, hingga kini, *tuan guru* memiliki posisi sentral dalam berbagai aspek kehidupan, tidak hanya pimpinan agama, juga sosial, ekonomi dan politik. *Tuan guru* menurut Kingsley merupakan *actors non state* yang memiliki posisi sentral dan otoritas yang penting,- yang dalam hal tetentu, melebihi aparatur pemerintah dan pimpinan politik. Dengan otoritas *cultural religious* yang demikian tinggi, *tuan guru* ditempatkan dalam posisi terhormat tidak hanya dalam kehidupan keagamaan, juga mediator sosial masyarakat Lombok.[26] Dengan posisi dan otoritas ini, *tuan guru* dengan mudah melakukan berbagai fungsi-fungsi sosial dan politik dengan berbagai instrumen yang dimiliki.

Kondisi di atas menegasikan kondisi awal Islam yang dipraktikan masyarakat *sasak*. Perkembagan Islam di Lombok, dan pembentukan keberislaman masyarakat *Sasak* tidak bisa lepas dari peran dan kontribusi Nahdlatul Wathan sebagai organisasi sosial

---

[24] John M. MacDougall, "Kriminalitas dan Ekonomi Politik Keamanan di Lombok", dalam Henk Schulte dkk. (eds.) *Politik Lokal Indonesia,* terj. Bernard Hidayat (Jakarta: KITLV, 2007), 379.

[25] Tentang dialektika *tuan guru* dengan elit bangsawan di satu sisi, dan kolonial Belanda di sisi lain, lihat David Harnish, *Worlds of Wayang Sasak*, 94-95.

[26] Jeremy J. Kingsley, "Village Election, Violence and Islamic Leadership in Lombok Eastern Indonesia", *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia,* Vol. 27, no. 2 (2012), 288.

keagamaan terbesar di daerah ini. Organisasi ini telah meletakkan suatu landasan bagi proses penerjemahan Islam ke dalam sistem dan budaya masyarakat *sasak*. Secara ideologis keagamaan, - dalam banyak hal, NW sejajar dengan NU di Jawa[27] atau disebut Bartholomew NW sebagai saudara muda NU,[28] meski berbeda dalam hal pola indoktrinasi dan militansi. Di bawah pendiri dan sekaligus pimpinan Tuan Guru Zainuddin Abdul Majid, organisasi ini melalui gerakan dakwah dan lembaga pendidikan yang dimiliki, menjadi garda terdepan dalam membentuk struktur dan kultur sosial keagamaan muslim Lombok, diikuti NU, Muhammadiyah, dan belakangan gerakan Salafi.

Menguatnya demokrasi dan adanya otonomi daerah justru memberikan ruang yang semakin terbuka bagi elit agama – *tuan guru* untuk memperluas peran dalam berbagai sektor, terutama sosial politik.[29] Kondisi ini berdampak terhadap semakin berkurangnya peran-peran sosial keagamaan yang selama ini menjadi basis otoritas dan modal sosial. Pada akhirnya membuka peluang bagi gerakan Salafi untuk mengisi kekosongan, dan memberikan pola keberagamaan "baru" bagi masyarakat Lombok. Sementara Muhammadiyah yang lebih terkonsentrasi pada lembaga pendidikan nampaknya bukanlah hambatan yang berarti bagi Salafi untuk bernegosiasi, bahkan, - karena memiliki persamaan doktrin

[27] Jajat Burhanuddin, "Pesantren, Madrasah, dan Islam di Lombok", dalam Jajat Burhanuddin dan Dina Afrianty (ed.), *Mencetak Muslim Modern Peta Pendidikan Islam Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 45.

[28] John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim,* 30. Kesamaan ini dapat dilihat dari paham keagamaan yang dianut dengan merujuk kepada Imam Hasan Ash'ari dan al-Maturidi dalam tauhid, Imam Syafi'i dalam shari'ah. Lihat Munawir Husni, *Nahdlatul Wathan Restorasi Islam Indonesia Timur* (Yogyakarta: Binafsi Publihser, 2015), 52-53.

[29] Jeremy J. Kingsley, "Redrawing Lines of Religious Authority in Lombok, Indonesia" *Asian Journal of Social Science*, Vol. 42, 2014: 661.

teologis, menjadi patner dalam kondisi aspek tertentu. Akhirnya, sebagaimana dapat disaksikan pola keberagamaan masyarakat Islam Lombok tidak hanya semakin plural, juga semakin kompleks bersamaan dengan keinginan masing-masing gerakan keagamaan untuk memperoleh otoritas dan kontrol sosial.

B. Fragmentasi Islam dan Keragaman Lembaga

Tercipatanya interaksi dinamis sebagai akibat dari berkembangnya berbagai aspek kehidupan yang ditandai oleh semakin tingginya tuntutan hidup, meningkatnya teknologi transportasi dan komunikasi, memberi peluang terjadinya relasi dan pembentukan komunal baru dalam masyarakat Islam *sasak*. Sebagaimana disaksikan, lahirnya lembaga keagamaan seperti NU, NW, Muhammadiyah, dan disusul gerakan Salafi membuktikan bahwa telah terbangun struktur keagamaan yang menandai kebersamaan dan sekaligus perbedaan di dalamnya. Keberadaan tiga lembaga keagamaan ini, - berikut sistem keyakinannya, sangat mewarnai praktik dan ritual keagamaan masyarakat *sasak*. Mengingat lembaga keagamaan tersebut dibangun atas dasar nilai ekstalogis-teologis, maka interaksinya dalam banyak hal dan kondisi tertentu menurut Dadang melibatkan dan menampakkan sentimen ideologis.[30]

Pasca jatuhnya presiden Suharto tahun 1998, gerakan keagamaan memperoleh ruang yang cukup besar, setelah sekian lama tiarap dan melakukan gerakan dalam skala yang terbatas. Memasuki era reformasi ini, pergulatan antara pendidikan Islam, demokrasi, dan perubahan sosial ditandai oleh munculnya gerakan-

[30] Dadang Akhmad, *Sosiologi Agama* (Bangdung: Rosdakarya, 2000), 29.

gerakan sosial keagamaan di satu sisi, dan menguatnya demokratisasi yang disponsori negara di sisi lain berlangsung semakin intens.[31] Gerakan sosial keagamaan ini tidak hanya lahir dari respons lokalitas-keindonesiaan, sebagaimana Muhammadiyah dan NU, juga hubungan yang bersifat transnasional seperti Jamaah Islamiyah, gerakan Tarbiyah, Majlis Muhjahidin Indonesia, Hizbut Tahrir dan kelompok Salafi Wahabi.[32] Kondisi ini melahirkan keragaman pola gerakan dan pemikiran, baik yang bersifat radikal, moderat maupun demokratis. Jauh sebelumnya, Azra menengarai bahwa "meski hampir semua ulama dalam jaringan mempunyai komitmen kepada pembaharuan Islam, tidak ada keseragaman dalam hal metode dan pendekatan untuk mencapai tujuan ini. Kebanyakan mereka memilih pendekatan damai dan evolusioner, tetapi sebagian kecil lebih menyenangi pendekatan dan cara-cara radikal.[33]

Dalam konteks Lombok, pergerakan sosial (*social movement*) dan komunalisme yang didorong oleh ideologi keagamaan menjadi bagian terpenting dalam keberagamaan umat Islam. Keberagamaan masyarakat Islam di daerah ini,- sebagaimana halnya di daerah lain, memiliki corak dan karakteristik yang tidak tunggal. Ini merupakan wujud dari artikulasi doktrin Islam yang beragam. Fenomena ini merupakan sintesa dari doktrin normatifitas dan dimensi

---

[31] Robert W. Hefner, Islamic Schools, Social Movements, and Democrasy in Indonesia, dalam Robert W. Hefner (ed.) *Making Modern Muslims the Politics of Islamic Education in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai Press, 2009), 55-98..

[32] Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn*" (Singapore: ISEAS, 2013), 21-53.

[33] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2007), xxi.

kesejarahan. Dari sini melahirkan pemahaman dan pemaknaan atas doktrin agama yang berbeda, yang pada akhirnya melahirkan perilaku keberagamaan yang berbeda pula.[34]

Memperhatikan keragaman Ormas Islam dan gerakan keagamaan di Lombok akhir-akhir ini sesungguhnya merupakan kecenderungan umum di daerah lain. Untuk memahaminya harus ditempatkan dalam skala yang lebih luas, dimana geneologi intelektual muslim Indonesia dengan Timur Tengah di satu sisi,[35] dan pergulatannya dengan lokalitas budaya Indonesia[36] dipandang sebagai faktor yang memengaruhi keragaman lembaga keagamaan tersebut. Dalam hal relasi dengan Timur Tengah secara lebih rinci Yon Machmudi berhasil mengidentifikasi adanya tiga gelombang relasi intelektual yang memengaruhi keragaman tersebut. *Pertama,* generasi alumni Timur Tengah pada akhir penjajahan Belanda, yang terdiri dari dua kelompok, yaitu alumni Mekkah yang cenderung tradisional, dan alumni Kairo yang cenderung modernis. Dua kecenderungan ini selanjutnya terepresentasikan dalam dua organisasi Nahdatul Ulama dan Muhammadiyah. *Kedua,* generasi pasca kemerdekaan, yang ditandai oleh munculnya pemikiran rasional dan liberal, yang terwakili oleh Harun Nasution dan Abdurrahman Wahid. *Ketiga*, generasi tahun 1970-1980-an yang

---

[34] M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara Studi Islam ala*, 1.

[35] Secara luas dan mendalam geneologi intelektual tersebut, dan bagaimana implikasinya terhadap keberagamaan masyarakat Islam Indonesia disajikan Azyumardi Azra, dalam bukunya *Jaringan Ulama Timur Tengah.*

[36] Pergumulan ini dijelaskan oleh Howard M. Federspiel pada pendahuluan bukunya *Islam and Ideology in The Emerging Indonesian State The Persatuan Islam (Peris) 1923-1957* (Leiden: Brill, 2001). Lihat juga edisi Indonesianya dengan judul *Labirin Ideologi Muslim Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923-1957)* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta 2004).

ditandai oleh munculnya pemikiran fundamentalis, yang dipengaruhi oleh pemikirian Sayyid Qutb dan Ikhwan al-Muslim.[37]

Islam sebagaimana agama yang lain, memiliki dimensi individual, disamping yang bersifat sosial. Islam - karena itu lalu – menjadi berada dalam tataran aktivitas personal, intelektual, kesadaran, sekaligus merupakan pranata dan struktur sosial yang sangat memengaruhi tindakan sosial, serta menjadi suatu faktor lingkungan yang menghasilkan implikasi-implikasi perubahan orientasi dan perilaku. Islam sebagaimana ditunjukkan Muhammadiyah, NW dan gerakan Salafi di Lombok membuktikan bahwa Islam memiliki dimensi teologis dan sosiologis. Dalam dimensi yang terakhir inilah, Islam bermetamorfosis dan mengalami reduksi dalam kelompok-kelompok keagamaan yang diartikulasikan dalam beragam wadah, terutama lembaga pendidikan.

Islam sebagaimana dipraktikkan dan dipahami, menampilkan sejumlah variasi dalam masyarakat *sasak*. Diversifikasi ini tidak hanya terjadi pada masyarakat urban sebagaimana ditulis Bartholomew,[38] juga masyarakat pedesaan. Sebagaimana di tempat lain, dinamika pemikiran dan pemahaman atas doktrin Islam tidaklah monolitik. Perubahan-perubahan yang terjadi memang bukanlah khas wilayah ini, tetapi sudah merupakan fenomena yang secara umum menandai kehidupan masyarakat Islam. Jika pada

[37] Yon Machmudi, *Islamism and Political Participation: A Case Study of Jemaah Tarbiyah in Indonesia*. The paper is presented at the international workshop on Islamism and Political Participation in Southeast Asia: Global Contexts and Trends held by the Lowy Institute for International Policy International Workshop, Sydney, 8-9 April 2010. Tentang geneologi intelektual Indonesia - Timur Tengah yang lebih luas lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara.*

[38] John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim,* 86-87.

masa awal, Islam dihadap-hadapkan dengan sinkretisme *Wetu Telu*, kini mengalami dialektika dan kontestasi antar berbagai kelompok secara internal.

Menyaksikan keberagamaan masyarakat *sasak* saat ini, dapat direpresentasikan oleh hadirnya Ormas atau lembaga keagamaan. Selain NW, sejumlah organisasi keagamaan seperti NU, Muhammadiyah, Hidayatullah, Tarbiyah Islamiyah, Lembaga Dakwah Islamiyah Indonesia, Dewan Masjid Indonesia, dan gerakan Salafi[39] eksis di daerah ini.[40] Kendatipun corak pengamalan keagamaan NW dan NU merupakan yang dominan, masyarakat *sasak* tidaklah stagnan dan monolitik. Hal itu ditunjukkan dengan keterbukaanya terhadap corak Islam yang berbeda. Penerimaan masyarakat *sasak* atas gerakan Salafi mengindikasikan kecenderungan ini. Walaupun tidak terorganisir secara kelembagaan[41] sebagaimana halnya organisasi keagamaan yang lain,

[39] Istilah salafi secara etimologis berasal dari kata "salaf" yang berarti orang-orang terdahulu, orang-orang yang mendahului atau hidup sebelum kita. Kata ini diperlawankan dengan istilah "khalaf" yang berarti kemudian atau datang belakangan. Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt.), 2068. Sedangkan secara terminologis berarti orang yang hidup pada zaman lebih awal, yang selanjutnya banyak diterjemahkan dengan *al-qurun al-mufadhdhalah* (masa-masa yang memperoleh keutamaan) yaitu masa sahabat Rasulullah, *tabi'in*, dan *tabi'in al-tabi'in*. lihat Abd al-Salam al-Sihimiy, *Kun Salafiyan 'Ala al-Jaddah* (Madinah al-Nabawiyah, tp. 1423), 72-73. Sebagai sebuah gerakan, istilah ini selanjutnya digunakan atau dilekatkan dengan kelompok yang mengusung istilah manhaj salaf, yang secara literalis menyerukan kembali kepada praktik kehidupan masa awal tersebut.

[40] H. Bashori A. Hakim, "Wawasan Kebangsaan Kelompok Salafi di Nusa Tenggara Barat, Studi Kelompok Salafi di Ponpes Darush-Shifa", *Harmoni Jurnal Multikultural & Multireligius,* Vol. 13, no. 2, 78.

[41] Pilihan untuk tidak membentuk organisasi sebagaimana gerakan Islam pada umumnya, didasarkan atas keyakinan bahwa adanya firqah-firqah hanya pemecah belah umat, dan Salafi bertujuan untuk menyatukan umat

- dengan militansi islamisme yang kuat, gerakan ini kini mewarnai dinamika keagamaan masyarakat *sasak*. Perjumpaan antara ideologi Salafi yang dianggap pendatang - yang lebih agresif, dengan paham *mainstrem* NW, disamping NU yang secara ideologis merasa mapan, memengaruhi perubahan sikap dan perilaku keberagamaan masyarakat *sasak*. Walaupun masih menjadi kelompok minoritas, namun sekolah-sekolah yang berafiliasi dengan Salafi yang secara terus menerus didukung oleh Arab Saudi, tetap akan memiliki perkembangan dan memberikan pengaruh terhadap perubahan sosial keagamaan di Lombok.

Menurut Syamsul Arifin, proses-proses sosial tersebut juga menimbulkan pertarungan wacana untuk memperebutkan hegemoni Islam yang dipandang paling otentik. Proses ini pada gilirannya melahirkan organisasi keagamaan di kalangan umat Islam pada awal abad ke-20, seperti Muhammadiyah, Persis, NU, al-Irsyad, dan lain sebagainya. Tak pelak fenomena institusionlisasi Islam ke dalam wadah organisasi menarik perhatian para peneliti.[42] Pelembagaan ini selanjutnya memengaruhi sejumlah elemen untuk digunakan sebagai wadah pertarungan, terutama lembaga pendidikan.

Dialektika di atas berimplikasi terhadap keragaman lembaga pendidikan Islam bagi masyarakat Islam Lombok. Terwadahi oleh Ormas keagamaan, lembaga pendidikan, baik dalam bentuk Madrasah maupun Sekolah Islam berkembang dan eksis sebagai sentral *cultural framing* tradisi dan gerakan keagamaan yang

Islam. Lihat Wizarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *al-Tauhid* (Riyad:Wizarah al-Ma'arif, 1999), 9.

[42] Syamsul Arifin, "Agama sebagai Instrumen Gerakan Sosial Tawaran Teoritik Kajian Fundamentalisme Agama", *Studia Philosophica et Theologica,* Vol. 8 No. 1, 2008, 41.

melibatkan sentimen ideologis teologis. Sebagaimana akan ditunjukkan, baik NW, Muhammadiyah maupun Salafi memiliki identitas masing-masing dan mendesiminasikan secara terus menerus dalam berbagai aspek pendidikan, yang pada akhirnya melahirkan corak dan orientasi ideologis pendidikan yang beragam.

C. Pendidikan Islam di Tengah Keragaman Kelompok

Hadir di tengah keragaman keberagamaan masyarakat muslim, lembaga pendidikan memperoleh tempat yang strategis. Lembaga pendidikan baik formal maupun nonformal, tidak hanya sebagai institusi ilmiah, juga sebagai wadah penegasan identitas ideologis. Oleh karena itu memahami lembaga pendidikan Islam di Lombok mensyaratkan untuk mengkaji ideologi keagamaan masing-masing kelompok atau Ormas penyelenggaranya. Seperti yang akan diperlihatkan di bab berikutnya, tidak ada lembaga pendidikan Islam baik dalam bentuk madrasah dan sekolah Islam yang berproses tanpa ideologi di belakangnya.

Keberadaan berbagai Ormas dan gerakan keagamaan, berikut identitasnya, memiliki kontribusi yang signifikan dalam perkembangan pendidikan Islam di pulau Lombok. Data Kementerian Agama NTB menunjukkan, dari 2.584 madrasah dalam berbagai tingkatannya, hanya 66 madrasah atau 17% yang berstatus negeri. Selebihnya 2.518 atau 83% berstatus swasta.[43]

[43] Kementerian Agama NTB, *Rekapitulasi Data Madrasah Tahun 2014*.

Tabel 2. Jumlah Madrasah di Lombok

No	Kabupaten/ Kota	MI		MTs		MA		RA	
		N	S	N	S	N	S	N	S
1	Lombok Timur	1	212	3	218	2	125	-	122
2	Lombok Tengah	4	277	5	242	3	142	-	209
3	Lombok Barat	2	90	2	104	1	66	-	53
4	Lombok Utara	0	35	0	45	0	20	-	12
5	Kota Mataram	3	21	3	19	2	10	-	36
	Jumlah	**10**	**635**	**13**	**628**	**8**	**363**		**432**

Selain mencerminkan tingginya peran serta masyarakat, data di atas juga menunjukkan tingginya ekspektasi masyarakat terhadap lembaga pendidikan Islam. Logis, karena persentase di atas tidak terbatas gambaran kuantitas, juga gambaran betapa besarnya harapan masyarakat menitipkan harapannya bagi masa depan anak-anak mereka. Relevan, di saat lembaga pendidikan yang dikelola pemerintah sangat terbatas, dan tidak memiliki kapasitas yang memadai, maka lembaga pendidikan swasta tampil memberikan jawaban persoalan ini. Tak pelak, dari 252.216 siswa pada lembaga pendidikan di lingkungan Kementerian Agama NTB, 223.590 atau 87% ditampung di madrasah swasta. Sedangkan dari total 201.162 siswa di Lombok, 186.689 siswa ditampung pada madrasah swasta, sisanya 14.473[44] di madrasah negeri.

[44] Kementerian Agama NTB, *Rekapitulasi Jumlah Siswa Madrasah 2014*. Jumlah ini berbanding terbalik dengan kondisi siswa pada lembaga pendidikan di bawah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, dari 823.034 siswa, hanya 130.413 atau 16% siswa sekolah swasta. Lihat Badan Statistik NTB, *Nusa Tenggara Barat dalam Angaka tahun 2013*, 139.

Tabel 3. Jumlah Siswa Madrasah di Lombok

No	Kabupaten/ Kota	MI		MTs		MA	
		N	S	N	S	N	S
1	Lombok Timur	388	26.713	1.572	31.259	890	16970
2	Lombok Tengah	1.247	25.611	2.706	23.922	1.251	12.771
3	Lombok Barat	676	9.332	732	16416	349	9.369
4	Lombok Utara	-	3.290	-	4.000	-	1.837
5	Kota Mataram	1.038	3.729	1.925	1.845	1.699	663
	Jumlah	**3.349**	**67.637**	**6.935**	**77.442**	**4.189**	**41.610**

Jika dihubungkan dengan sekolah Islam yang bernaung di Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, maka peran lembaga pendidikan berbasis keagamaan akan lebih strategis. Untuk tingkat SLTA sebagai contoh, dari 274 sekolah, 98 atau 36% merupakan sekolah Islam, dan 69 sekolah berada di Lombok.[45] Jumlah ini akan terus mengalami peningkatan sejalan dengan mobilitas dan dinamika keagamaan masyarakat Islam di daerah ini. Mengingat perkembangan lembaga pendidikan di Kabupaten Lombok Utara belum masuk data base Kemenag NTB, - sebagai akibat masa transisi pemekaran daerah, memungkinkan memperjelas perbandingan ini. Dalam konteks ini, keberadaan sekolah Islam - yang seluruhnya berstatus swasta, akan secara terus menerus memberikan warna pada pendidikan, baik dalam skala lokal maupun nasional.

[45] Dinas Pendidikan dan Kebudayaan NTB, *Daftar SMA Negeri/Swasta Se-NTB Tahun 2013*.

Data di atas juga dapat dimaknai sebagai gambaran bahwa selama ini lembaga pendidikan Islam yang berstatus swasta keagamaan sangat menentukan pembentukan sumber daya manusia. Pengabaian posisi strategis ini, akan berakibat pada upaya peningkatan sumber daya manusia oleh pemerintah daerah tidak akan memperoleh hasil yang maksimal. Di sisi lain, keberadaan lembaga pendidikan tersebut dituntut ikut bertanggungjawab secara penuh terhadap pembentukan dan pemenuhan ekspektasi masyarakat sesuai dengan perubahan yang semakin dinamis saat ini. Nampaknya hubungan dua aspek ini belum terbangun secara sinergis, sehingga apa yang dialami pemerintah daerah saat ini, Indeks Pembangunan Manusia NTB masih tetap dalam posisi nomor urut 33 dari 34 provinsi di Indonesia.

Pertumbuhan dan perkembangan lembaga pendidikan di atas, sebagai implikasi dari dinamika gerakan sosial kegamaan seperti NW, NU, Muhammadiyah, Marakit Ta'lim, Salafi dan gerakan Tarbiyah yang berafiliasi dengan Ikhwan al-Muslim. Kehadiran kelompok keagamaan ini menunjukkan *trend* yang tidak hanya semakin beragam, juga dinamika internal dan eksternal yang semakin kompleks. Kondisi ini memengaruhi corak pendidikan Islam, tidak hanya secara kelembagaan, juga orientasi ideologisnya. Baik NW, Muhammadiyah, maupun gerakan Salafi memiliki lembaga pendidikan baik formal maupun non-formal. Sejak berdiri tahun 1937,[46] NW telah memiliki 1088 di Nusa Tenggara Barat,[47] atau 42 % dari 2.584 total madrasah di daerah ini. Dominannya madrasah NW, tidak terlepas dari peran Ormas ini dalam sejarah panjang pembentukan masyarakat Islam di Lombok. Sedangkan

[46] Mohammad Noor, dkk., *Visi Kebangsaan Religius,* 172.

[47] PB NW Pancor, *Rekap Data Lembaga Pendidikan NW Se-NTB tahun 2014*.

Muhammdiyah hingga penelitian ini dilakukan masih memiliki 45 lembaga pendidikan dalam berbagai tingkatannya di NTB, dan hanya 18 berada di Lombok.[48] Sedangkan gerakan Salafi, - walaupun datang lebih belakang, dipredikasi memiliki 15-20[49] lembaga pendidikan yang tersebar di berbagai tempat dalam berbagai tingkatannya. Memperhatikan dinamika Salafi di daerah ini, jumlah ini akan terus bertambah, bersamaan dengan semakin terbukanya gerakan ini dalam penyelenggaraan pendidikan formal, dan dukungan eksternal Timur Tengah.

Semakin berkembangnya lembaga Pendidikan Islam di Lombok dipengaruhi oleh sejumlah faktor. *Pertama,* semakin tinggi dan meningkatnya religiusitas masyarakat, yang ditandai oleh semakin banyaknya tempat ibadah, kelompok keislaman, dan seremonial keagamaan. *Kedua,* kekhawatiran yang semakin meningkat atas pengaruh negatif modernisasi dan globalisasi terhadap *life style*, akhlak dan moralitas dunia remaja. *Ketiga*, semakin membaiknya perhatian pemerintah terhadap lembaga Pendidikan Islam. *Keempat,* dalam konteks NW, peran spiritual dan kultural *tuan guru,* dan akomodatifnya Aswaja yang ditawarkan terhadap tradisi dan budaya lokal. Sedangkan dalam konteks Muhammadiyah, kemampuan manajerial yang menawarkan pendidikan modern memiliki daya tarik tersendiri bagi masyarakat Lombok. Sementara bagi gerakan Salafi, adanya dukungan ideologis dan finansial dari Timur Tengah (terutama Arab Saudi) dan tingginya komitmen dan

[48] PWM NTB, *Rekapitulasi Data Amal Usaha MUhammadiyah Se-NTB tahun 2013*.

[49] Tidak terorganisirnya lembaga pendidikan yang berafiliasi dengan Gerakan Salafi, sebagaimana halnya NW dan Muhammadiyah, menyulitkan memperoleh data yang pasti tentang jumlah lembaga pendidikannya. Prediksi ini didasarkan pada pengamatan dan hasil wawancara dengan sejumlah tokoh Salafi dan sejawat.

konsistensi keagamaan yang ditunjukkan. Komitmen nampak dalam penggunaan simbol-simbol keislaman, keunggulan dalam Bahasa Arab dan tahfiz al-Qur'an, dan komitmen dakwah. Di samping itu terintegrasinya lembaga pendidikan Salafi ke dalam sistem pendidikan nasional, juga memperkuat akselerasi sekolah dan madrasah Salafi di daerah ini.

Sebagaimana yang akan diuraikan, keberadaan lembaga-lemabaga pendidikan tersebut menjadi wadah yang efektif bagi penyebaran dan penguatan identitas keagamaan, dan akhirnya menjadi identitas kultural. Untuk sampai pada kepentingan ini, ketiga kelompok keagamaan tersebut telah merumuskan secara sistematis substansi keislaman yang diajarkan di lembaga pendidikan masing-masing, baik dalam bentuk mata pelajaran, bahan ajar, media, maupun berbagai kegiatan ekstrakurikuler. Keragaman identitas ini selanjutnya mewarnai dinamika masing-masing di tengah ekspektasi internal maupun eksternalnya. Identitas ideologis merupakan corak yang menjadi distingsi antar lembaga pendidikan, dan membentuk serta menempatkan mereka ke dalama orientasi yang berbeda.

D. Pendidikan Salafi sebagai *Trend* Baru

Di tengah *stereotype* negatif dan resistensi dari kelompok mainstream, lembaga pendidikan Salafi menunjukkan dinamika dan apresiasi yang semakin tinggi dari masyarakat. Hal ini ditandai tidak hanya dengan perkembangan jumlah pendidikan yang diselenggarakan, juga jumlah siswa yang terus meningkat dari tahun ke tahun. Sebagaimana akan ditunjukkan, lembaga ini hadir memberikan alternatif pola keberagamaan yang berbasis apa yang

mereka sebut *manhaj salaf,*[50] yaitu gerakan yang melandaskan dirinya pada tiga generasi awal Islam, yakni sahabat Nabi, *tabi'in*, dan *al-tabi' al-tabi'in.*[51]

Didukung oleh sejumlah donatur Timur Tengah, - melalui lembaga pendidikan, gerakan Salafi terus menunjukkan dinamika dan keterlibatannya dalam pembentukan identitas masyarakat Islam Lombok. Beberapa lembaga pendidikan, seperti Ponpes: Abu Hurairah Mataram, Ubay bin Ka'ab dan Abu Zar al-Ghifari Lombok Barat, al-Sunnah, al-Manar, al-Shifa', Anas bin Malik dan Jamaludin Lombok Timur, dan Abu Darda di Lombok Tengah dapat disebutkan sebagai beberapa contoh yang memberikan akselerasi gerakan Salafi. Namun demikian, Abu Hurairah merupakan pendidikan Salafi terdepan dan memiliki kontribusi yang tinggi terhadap perkembangan Salafi di daerah ini. Belakangan sejumlah lembaga pendidikan Salafi di beberapa tempat mulai muncul yang diinisiasi oleh alumni sekolah ini. Dapat disebutkan

---

[50] Istilah *salaf* dari segi bahasa berarti terdahulu, sedangkan dari segi istilah mereka yang hidup di masa awal Islam, baik sahabat saja, sahabat dan tabi'in saja, atau sahabat, *tabi'in* dan *al-tabi al-tabi'in*, lihat Al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyan 'ala al-Jaddah,* 72-73. Sedangkan *salafiyah* adalah orang-orang yang dinisbahkan sebagai pengikut kaum salaf, mereka adalah *ahl al-sunnah wa al-jama'ah,* lihat Abd al-Razak al-Dawish, *Fatawa al-Lajnah al-Daimah lilbuhu>thi al-'Ilmiyah wa al-Ifta,* 242. Lihat juga Anne Sofie Roald, "Tarbiya: Education and Politic in Islamic Movement in Jordan and Malaya", *Lund Studies in History of Religius*, Vol. 3 (Lund, Routledge Taylor & Francis Group, 1994), 104-105. Dengan klaim merujuk ke *salaf al-shalih*, Muhammad ibn Wahab menyatakan dirinya bukan menciptakan yang baru, melainkan menghidupkan kembali dakwah *salaf al al-shalih* tentang akidah tauhid yang asli, sesuai Qs. A-Taubah: 100. Lihat WAMI, *Al-Mausu'ah al-Muyassirah fi al-Adyan*, Jilid 1 (Riyad: Daru al-Nadwah al-'Alamiyah, 1417 H). 164.

[51]Abd al-Razak al-Dawish, *Fatawa al-Lajnah al-Daimah*, Jilid 2, 242-243. Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyan 'ala al-Jaddah,* 72-73.

misalnya Ponpes Anas bin Malik di Lombok Timur, dan Ponpes Siti Khadijah di Dompu Sumbawa.[52]

Perkembangan Salafi di Lombok tidak terlepas dari dinamika Salafi di Indonesia. Gerakan Salafi berkembang di Indonesia merupakan bagian dari ekspansi global gerakan dakwah. Gerakan ini memiliki hubungan yang sangat erat dengan Saudi Arabia yang dikenal dengan wahabismenya,- paham yang dinisbahkan pada Muhammad ibn Abdul Wahab,[53] yang gencar mengampanyekan perlawanan terhadap praktik sinkretisme beragama. Gerakan ini merefleksikan pemikiran Ahmad ibn Hanbal, Ahmad ibn Taimiyah, Ibn Qayyim al-Jawziyya, dan belakangan dikembangkan oleh Muhammad al-Uthaimin, Abdul Aziz bin Baz, dan Muhammad Nathiruddin al-Albani.[54] Karenanya Bruinessen memberikan catatan bahwa harus dibedakan antara gerakan salafi-wahabisme dengan Salafi kontemporer. Ide Salafi berakar pada pemikiran Salafi abad ke-18, yang memiliki komitmen untuk menafsirkan

---

[52] Gunawan Trianto, Kepala MA Abu Hurairah, *Wawancara*, 5 Oktober 2014.

[53] WAMI, *Al-Mausu'ah al-Muyassirah fi al-Adyan wa al-Mazahib wa al-Ahzab al-Ma'ashirah,* 174. Pelekatan identitas *wahabi* terhadap gerakan Salafi selain karena sebagai mobilisator utama, juga posisi strategis Muhammad ibn Abdul Wahab dalam merumuskan paham dan konsep keagamaan Salafi, terutama aspek teologis gerakan ini, meski mereka tidak mau disebut wahabisme. Lihat Abd. Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyan 'ala al-Jaddah,* 50.

[54] Noorhaidi Hasan, "The Salafi Madrasas of Indonesia", dalam Farish A. Noor, Yonginder Sikand Martin van Bruinessen (eds.)*The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Lingkages* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), 249-250. Lihat juga Robert W. Hefner, "Islamic Schools, Social Movements", 87-88. Peran dan penempatan tiga tokoh: Abdul 'Aziz bin Baz, Nashiruddin al-Bani, dan Muhammad bin Uthaimin, dalam merumuskan dan mengembangkan konsep *manhaj salaf,* lihat Tim Media Tarbiyah, *Kompilasi Tiga Ulam Besar,* cetakan ke-10 (Bogor: Media Tarbiyah, 2013).

secara langsung al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Namun perlu dicatat gerakan ini tidaklah sama dengan Salafi yang digaungkan oleh Jamaludin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rashid Rido yang lebih progres dan rasional,[55] kendatipun sama-sama menggaungkan kembali ke al-Qur'an dan Hadith. Untuk mengontraskan dengan Salafi Wahabi, Lauziére menyebutnya sebagai Salafi reformis yang menekankan modernisasi dalam pola keberagamaan, sosial, dan politik.[56]

Hasil analisis Imdadun Rahmat, istilah *salafi* atau *salafiyu>n* di kancah gerakan Islam Timur Tengah kontemporer adalah terminologi baru yang sulit diketahui kapan penggunaannya dimulai. Jika dihubungkan dengan masa tabi'in, ia merupakan semangat yang dikenal dengan *ahl salaf* atau *ahl atha>r* yang diperlawankan dengan *ahl ra'yi* dan *ahl muthawwif, ahl hadi>th* dengan *ahl kala>m.*[57] Sebagai sebuah gerakan, salafisme muncul abad ke-20 yang dipelopori Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rashid Ridlo sebagai teologi yang beraliran rasionalis yang akomodatif terhadap modernisme Barat. Rahmat mencatat, wahabisme berhasil mengubah salafisme menjadi teologi literalis, puritan dan konservatif pada tahun 1970-an, bersamaan dengan kolaborasinya dengan kekuasaan Arab Saudi.[58] Walaupun mereka

[55] Martin van Bruinessen, dkk., *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Lingkages* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007). Lihat juga Noorhaidi Hasan, "The Salafi Madrasas of Indonesia", 249-250. Lihat juga Robert W. Hefner, *Islamic Schools, Social Movements*, 87-88.

[56] Henri Lauziére, "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism From The Perspective of Conceptual History, *Journal Midle East Study,* no 42 (2010): 369-389.

[57] Beberapa istilah yang kerap disinonimkan dengan *manhaj salaf* adalah *ahl al-sunnah, firqah al-najiyah, ahl al-hadith wa al-athar, al-taifah al-mansurah,* lihat Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah*, 47.

[58] M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal,* 68-71.

menolak disebut sebagai mazhab wahabi, namun mereka mengakui bahwa Muhammad ibn Abdul Wahab merupakan tokoh utama gerakan Salafi, dan dipandang *mujaddid* dari *mujaddid-mujaddid*-nya dalam menegakkan *manhaj salaf* dari berbagai bid'ah dan khurafat.[59] Bahkan ia juga dipandang sebagai pejuang tauhid dari kemusyrikan.[60]

Dalam konteks Indonesia, istilah salafi pada awalnya digunakan sebagai kerangka dikotomi pesantren, yaitu pesantren salaf yang hanya mengajarkan pendidikan agama dan pengembangan karakter; dan pesantren khalaf, yang mengintegrasikan pembelajaran ilmu agama dengan umum dan keterampilan. Kini dikenal istilah pesantren salafi yang merujuk pengikuti *manhaj salaf* - wahabi.[61] Belakangan istilah salafi tidak kompatibel dengan kelompok *mainstrem* Islam di Indonesia. Istilah salafi kini lebih umum dilabelkan pada gerakan kelompok dakwah yang menyuarakan paham wahabi,[62] yang menegaskan dirinya pengikut *salaf al-salih*, dengan menjadikan teks sebagai satu-satunya sumber otoritas yang sah yang menampilkan penolakan ekstrem kepada intelektualisme, mistisme, dan perdebatan sekte dalam Islam.[63]

Sejalan dengan semakin berkembanganya kader, gerakan Salafi memperlihatkan ekspansinya dengan mendirikan berbagai yayasan, seperti al-Sunnah, Ihya al-Turath, al-Sofwa, al-Lajnah al-Khairiyah, Lajnah al-Istiqomah, dan Wahdah Islamiyah. Bersama yayasan-

---

[59] Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah*, 51.

[60] Lihat Abd al-Razak al-Dawish, *Fatawa al-Lajnah al-Daimah*, 255-256.

[61] Ronald Lukens-Bull, "Madrasah By Any Other Name, Pondok, Pesantren, and Islamic School in Indonesia and Larger Southeast Asian Region", *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 04, No. 1, 2010: 10-11

[62] Muhammad Aldin Sila, *Salafy Movement as Politics Islam*, 43.

[63] M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal,* 69-70. Dalam makna inilah istilah Salafi digunakan dalam studi ini.

yayasan ini, LIPIA tidak hanya mengirim alumninya ke Arab Saudi, juga ke beberapa negara seperti Al-Maududi Islamic Institut di Lahore Pakistan, dan beberapa lembaga pendidikan di Afghanistan.[64] Penyebaran ini memperkuat pandangan bahwa Salafi merupakan gerakan Islam transnasional yang secara ideologis memiliki jaringan semakin luas. Dalam konteks Lombok, sebagian besar tokoh penggerak Salafi dan guru keagamaan di Ponpes Abu Hurairah merupkan alumi LIPIA dan beberapa orang merupakan alumni Timur Tengah.

Hadirnya LIPIA di Jakarta sejak tahun 1980, penyebaran dan penerjemahan buku-buku yang bercorak Salafi merupakan bagian dari proyek Arab Saudi dalam memperkuat akselarasi perkembangan Salafi di berbagai negara. Dalam catatan Rabasa, sekitar seribu buku diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia setiap tahun, dan disebarkan ke berbagai daerah.[65] Ini dilakukan bersamaan dengan semakin banyaknya beasiswa dan sarjana alumni universitas-universitas Arab Saudi. Di samping itu, penggunaan bahan-bahan ajar di atas, meneguhkan pandangan bahwa infiltrasi ideologi transnasional melalui lembaga pendidikan sedang berlangsung di Indonesia.

Sejauh perkembangannya, analisis Rahmat menunjukkan walaupun islamisme seperti gerakan Salafi memperoleh tantangan di berbagai tempat, namun dengan dukungan Arab Saudi, gerakan Salafi berevolusi menjadi fundamentalisme konservatif model Wahabi.[66] Wahabisasi global ini dilakukan sebagai upaya untuk

[64] Noorhaidi Hasan, *The Salafi Madrasas of Indonesia,* 253.

[65] Rabasa, Angel. "Islamic Education in Southeast Asia." *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol 2, 2005: 97-109.

[66] M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal*, 21.

mempertahankan orientasi politik dan sistem dinasti Arab Saudi.[67] Sejak tahun 1970-an Kerajaan Arab Saudi telah membelanjakan uang lebih dari USD 90 miliar yang disalurkan melalui Ribath al-Alam Islami, International Islamic Relief Organization (IIRO) dan yayasan-yayasan lain keseluruh dunia.[68] Jumlah ini dapat lebih besar, sejalan dengan perkembangan salafi di berbagai negara, termasuk di Indonesia. Sebagaimana halnya di Indonesia, Saudi Arabia juga mendanai sejumlah madrasah di Pakistan. Melalui lembaga Haramain Islamic Foundation memberikan sokongan dana kepada madrasah-madrasah Ahl-Hadith untuk memperkuat lembaga ini dalam kontestasi dengan madrasah Shi'ah di satu sisi dan Madrasah Doebandi di sisi lain.[69] Demikian juga di Thailand, yayasan Yala Islamic College yang diketuai Ismail Lufti (alumni Muhammad bin Saud Islamic University) sebagai pusat studi wahabisme menerima sponsor dari Arab Saudi, Qatar dan Kuwait.[70]

Bahkan sebelum LIPIA eksis, ideologi Salafi memperlihatkan pengaruhnya ketika berdirinya Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), yang didirikan Muhammad Natsir tahun 1967. Pertautan ideologi ini dipengaruhi oleh kedekatan Natsir dengan

---

[67] Muhammad Aldin Sila, *Salafy Movement as Politics Islam*, 45

[68] Abdurrahman Wahid (ed.) *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Wahid Institut, Maarif Institut dan Gerakan Bhineka Tunggal Ika, 2009), 75.

[69] Tariq Rahman, "Madrasas The Potential for Violence in Pakistan", dalam Jamal Malik (ed.) *Madrasas in South Asia Teaching Terror?,* London: Routledge, 2008, 64.

[70] Engel Rabasa, *Islamic Education in Southeast Asia*, 105; lihat juga Robert W. *Hefner, Islamic Schools, Social Movements*; lihat juga Joseph Chinyong Liow, "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies*, Vol. 45, No. 6 (11), 2014: 383-421.

elit-elit Saudi Arabia, dan memperoleh suport untuk mengembangkan aktivitas dakwah, pembangunan masjid, madrasah, distribusi al-Qur'an, *daurah* (training) da'i, dan penerjemahan dan penyebaran berbagai referensi keislaman.[71] Pada akhirnya, gerakan dakwah merambah pada universitas dan berkembang demikian cepat, terutama di kalangan mahasiswa. Karenanya tidak mengherankan jika keanggotaan gerakan Salafi lebih dominan terdiri dari mahasiswa, sarjana baru di universitas-universitas umum, urban baru kota besar atau dari kota-kota kecil dengan asal-usul pedesaan (*rural*), sebagaimana yang terjadi di Mesir.[72]

Sebagaimana halnya gerakan keagamaan yang lain, kelompok Salafi tidaklah tunggal. Mereka sercara internal mengalami faksionisasi sesuai dengan perubahan orientasi yang dipengaruhi oleh konteks yang dihadapi. Secara umum Quintan Wiktorowicz mengidentifikasi setidaknya ada tiga kecenderungan tipologi gerakan Salafi, yaitu puritan, politico, dan jihadis.[73] Puritan menekankan pada gerakan purifikasi melalui pendidikan dengan *non-violent.* Kelompok ini memandang politik sebagai penyimpangan. Sebaliknya, kelompok politico mencoba membawa doktrin salafi ke arena politik, yang mereka pandang sebagai wilayah yang penting untuk menegakkan doktrin Islam. Sedangkan jihadis lebih menekankan perubahan secara mendasar dan total dengan cara mengusung revolusi melalui kekerasan. Namun demikian menurut Wiktorowicz, sesungguhnya mereka memiliki

[71] Noorhaidi Hasan, *The Salafi Madrasas of Indonesia*, 251.

[72] Ahmad Nur Fuadi, "Interrelasi Fundamentalisme dan Orientasi Ideologi Gerakan Islam Kontemporer", *Islamica,* Vol. 2, No. 1, September 2007, 2.

[73] Quintan Wiktorowicz "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict & Terrorism* 29 (3), 2006: 208.

doktrin yang sama namun berbeda dalam menjelaskannya sesuai problem kontemporer yang dihadapi. Jika merujuk pada tipologi ini, maka gerakan Salafi di Lombok dapat dikategorikan ke dalam kelompok puritan, dimana isu-isu bid'ah dan syirik sebagai fokus utama, dan menjadikan lembaga pendidikan sebagai medianya. Dalam konteks relasinya dengan negara pada aspek pendidikan menurut Din Wahid dapat dikategorikan ke dalam tiga kelompok, yaitu *rejectionist* yang cenderung eksklusif dan menolak kurikulum negara; *cooperationist* yang cenderung terbuka dan menerima kurikulum negara; dan *tanzimi* yang mengorganisasikan dirinya ke dalam kelompok tersendiri.[74]

Dalam konteks Lombok, tidak dapat diketahui secara pasti sejak kapan gerakan Salafi untuk pertama kalinya diperkenalkan di daerah ini. Selain karena minimnya kajian-kajian tentang gerakan ini, juga fenomena Salafi dipandang sebagai realitas yang relatif baru dibandingkan dengan NW, NU, dan Muhammadiyah. Hasil pelacakan jejak kelompok ini, Tuan Guru Husni (alm.) Bagek Nyake Lombok Timur dipandang sebagai tokoh utama yang pertama kalinya memperkenalkan Salafi di Lombok pada tahun 1989.[75] Tuan Guru Husni adalah sosok yang dibesarkan di lingkungan keluarga NU. Orang tuanya Abdul Manan adalah salah seorang *tuan guru* yang kharismatik dan disegani. Tuan Guru Husni

[74] Din Wahid, "Nurturing The Salafi Manhaj: A Studi of Salafi Pesantren in Contemporay Indonesia", *Dissertation* (Utrecht University Nederland, 2014), 272.

[75] Abdullah, tokoh Salafi, *wawancara*, 2 Maret 2015. Abdullah adalah putra Tuan Guru Husni yang memiliki peran dalam studi kelayakan dan distribusi bantuan finansial dari Ihya al-Turath Kwait ke sejumlah lembaga pendidikan, jama'ah Salafi dan pembangunan Masjid di Lombok Timur. Saat ini beliau merupakan Pimpinan Assunnah, Ponpes Salafi terbesar kedua di Lombok.

menghabiskan masa mudanya untuk belajar dan sebagai tenaga pengajar di Mekkah. Perbedaan *setting* sosial ini, Tuan Guru Husni memperoleh tantangan dari orang tuanya sendiri, ketika mencoba memperkenalkan ideologi Salafi untuk pertama kalinya. Implikasinya, ia tidak diperkenankan mendakwahkan paham keagamaannya, kecuali orang tuanya telah meninggal dunia.

Ponpes Al-Manar, yang didirikan tahun 1989 oleh Tuan Guru Husni diyakini sebagai Lembaga pendidikan pertama yang berafiliasi dengan gerakan Salafi, dan menjadi tempat reproduksi kader salafi di masa-masa selanjutnya. Di tangan ketiga orang putranya, lembaga ini mengalami perkembangannya yang cukup signifikan, dan melahirkan beberapa lembaga pendidikan seperti Ponpes Assunnah, Ponpes Jamaludin, dan Ponpes Al-Manar sendiri. Berpusat di Aik Mel Lombok Timur, Tuan Guru Husni dipandang orang pertama dan berhasil meletakkan dasar-dasar gerakan Salafi di daerah ini, [76] dan memengaruhi lahirnya lembaga-lembaga pendidikan Salafi, tidak terkecuali Ponpes Abu Hurairah Mataram.

[76] Abdullah, tokoh Salafi, *wawancara*, 2 Maret 2015.

BAB IV
MANHHAJ SALAF: BASIS DAN ORIENTASI IDEOLOGI SALAFI

Sebagai salah satu gerakan keagamaan,- sebagaimana kelompok keagamaan lainnya, Salafi memiliki basis ideologis dalam penyelenggaraan lembaga pendidikan yang dikelolanya. Bagian ini menjelaskan secara singkat bagaimana Manhaj Salaf dipahami dan dijadikan basis dan orientasi gerakan Salafi, termasuk di dalam pendidikan.

A. *Manhaj Salaf* sebagai Basis Gerakan

Menandaskan diri pada *manhaj salaf*, gerakan Salafi berkembang secara signifikan, dan terlibat secara aktif dalam pembentukan struktur dan kultur keberagamaan masyarakat *sasak*. Pemaknaan *manhaj salaf* yang merujuk kepada generasi *salaf al-shaleh* (sahabat Nabi, *tabi'in*, dan *tabi'in al-tabi'in*), yang dipandang memperoleh legalitas normatif,[1] kelompok ini meneguhkan dirinya sebagai

[1] Sejumlah ayat al-Qur'an yang dijadikan legitimasi: Qs. at-Taubah:100, al-Maidah:3; Qs. al-Zukhruf:56; dan sejumlah hadith Nabi seperti *man 'amila 'amalan laisa 'alaihi amruna fahua raddun* (muttafaqun 'alaih), *kullu muh}dathatin bid'ah wa kullu bid'atin dhalalah wakullu al-dhalalah fi al-nar* (HR. Bukhari), dan lain-lain yang berkaitan dengan kemuliaan masa Sahabat dan Tabi'in, tentang syirik dan bid'ah, dan sebagainya yang dipandang relevan. Lebih detil lihat Abd al-Salam al-Sahimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah* (Madinah al-Nabawiyah, tp. 1423 H.), Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *Sharah Kitab Tauhid Lishikh Muh}ammad ibn Abdul Wahab Lisaf al-Awwal al-Mutawasith* (Riyad: Markaz al-Tatwir al-Tarbawy: 2007), Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *al-Tauhid Lisaf al-Awwal al-Tsanawiyah* (Riyad:Wazarah al-Ma'arif, 1999).

gerakan Islam murni, untuk memurnikan keberislaman masyarakat. Bahkan mereka menyebut dirinya sebagai kelompok gerakan yang diberkahi dan wajib diikuti karena memelihara Islam dari segala syirik, bid'ah, dan kesesatan.[2] Gerakan Salafi mengidentifikasi dirinya sebagai Islam murni, Islam yang benar (*haq*), dan gerakan dakwah yang memperoleh tuntunan langsung dari Nabi.[3] Dengan menandaskan diri pada hadith Nabi "sebaik-baik manusia adalah zamanku, kemudian sesudah mereka, dan kemudian sesudah mereka"[4] dan al-Qur'an Surat at-Taubah ayat 100,[5] secara lokal gerakan Salafi menegasikan dirinya dengan kelompok *mainstream*. Atas dasar justifikasi ini, mereka secara terbuka dan massif di berbagai media cetak dan *online* menyatakan "menolak salaf berarti menolak Islam, cinta salaf berarti cinta Islam, benci salaf berarti

[2] Nashir bin Abd al-Karim Al-'Aql, *Islamiyah La Wahabiyah* (Saudi: Dar al-Fad}ilah, 2007), 35.

[3] Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah,* 38-39, lihat juga Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *al-Tauhid* (Riyadh: Wazarah al-Ma'arif, 1999), 9-10.

[4] خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم Al-Bukhari, *al-Jami' al-Shahih* (Beirut: Dar Ibn Kathir, 1987), no.3450. Selanjutnya dimaknai *al-qurun mufadhdhalah*, yaitu masa para sahabat Nabi, *tabi'in*, dan *al-tabi'in.* Lihat Abd al-Razak al-Dawish, *Fatawa al-Lajnah,* 242-243. Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyan 'ala al-Jaddah,* 72-73.

[5] وَالسَّبِقُوْنَ الْأَوَّلُوْنَ مِنَ المهَجِرِيْنَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِإِحْسَنٍ رَّضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّلَهُمْ جَنَّتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا الْأَنْهَرُ خَلِدِيْنَ فِيْهَآ أَبَدًا (Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan Muhajirin dan Anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha kepada mereka dan merekapun ridha kepada Allah, dan Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya selama-lamanya. mereka kekal di dalamnya).

membenci Islam" bahkan "membenci salaf berarti membenci Nabi Muhammad".[6]

Cultural framing di atas secara lokal memperoleh penegasan dari Abdullah, salah seorang tokoh Salafi yang menyatakan bahwa paham Salafi bukanlah mazhab atau paham baru, melainkan Islam itu sendiri, apa yang diajarkan adalah sesuai dengan yang termaktub dalam al-Qur'an dan Sunnah, dan sesuai dengan yang diajarkan oleh Nabi Muhammad. Berdasarkan pemaknaan ini, menurutnya, tidak ada alasan, dan merupakan kesalahan besar orang Islam yang menolak paham Salafi.[7] Penolakan terhadap pandangan sebagai mazhab baru juga disebut al-Aql dalam pendahuluan bukunya *Islamiyah la Wahabiyah*. Ia menjelaskan bahwa "gerakan yang di bawa *mujaddid* Muhammad bin Abdul Wahab dan Muhammad bin Sa'ud bukanlah mazhab baru, melainkan *manhaj islamiyah* yang haq, yang berjuang memelihara Islam dari syirik, bid'ah dan kesesatan, menghidupkan sunnah, dan merupakan gerakan yang diberkahi."[8]

Sebagai gerakan ideologis, perkembangan Salafi di Lombok bersamaan dengan kecenderungan umum di Indonesia. Produksi dan kaderisasi yang difasilitasi LIPIA,[9] dan Universitas Islam ibn Saud pada tahun 1980-an, dan memperoleh kesempatan secara

---

[6] Abu Muslih, *Lebih Dekat Mengenal Manhaj Salaf* (Jogjakarta: tp, 1427 H). Berbagai pernyataan yang sejenis, dan penegasiannya terhadap kelompok Islam lain disebarluaskan di berbagai media cetak dan online semisal www.salafy.or.id, www.majalahsyariah.com, maktabah salafy press, dan lain-lain.

[7] Abdullah, tokoh Salafi, dan Pimpinan Ponpes Assunnah Lombok Timur, *wawancara* 2 Maret 2015.

[8] Nashir bin Abd al-Karim al-'Aql, *Islamiyah La Wahabiyah,* 35.

[9] Lembaga ini merupakan cabang Universitas Islam Ibn Saud Riyadh, yang sebelumnya bernama LPBA (Lembaga Pengajaran Bahasa Arab). Lihat Noorhaidi Hasan, *The Salafi Madrasas of Indonesia*, 251, Rahmat *Arus Baru Islam Radikal,* 78.

terbuka pasca jatuhnya Suharto tahun 1998.[10] Didukung oleh keterbukaan akses informasi dan transportasi, dapat dipandang sebagai awal pengenalan gerakan ini di Lombok. Hampir seluruh tokoh Salafi di Lombok yang aktif melakukan dakwah merupakan alumni dari kedua lembaga tersebut. Jika merujuk pada substansi paham yang ditawarkan, maka Salafi sesungguhnya memiliki akar sejarah, bersamaan dengan masuknya Muhammadiyah di Lombok. Ruslan Nedy menuturkan bahwa Muhammadiyah untuk pertama kalinya masuk ke Lombok pada tahun 1930,[11] isu-isu seputar syirik, bid'ah, dan tahayul pernah menguat, dan mengantarkan Muhammadiyah dianggap gerakan Wahabi ketika itu. Hal ini memungkinkan gerakan Salafi dalam makna paham keagamaan sudah ada jauh sebelum didakwahkan secara melembaga oleh Tuan Guru Husni. Namun demikian, tentu akan berbeda halnya dengan Salafi sebagai gerakan seperti yang dipahami dan disaksikan saat ini.

Mengklaim diri sebagai pengemban tauhid otentik, gerakan Salafi segera mempromosikan dirinya berasal dari *haramain,* dua tempat yang diberkahi, dimana Nabi Muhammad hidup dan mengajarkan Islam. Bahkan lebih jauh Abd al-Salam al-Sihimy mengklaim bahwa "Arab Saudi merupakan *daulah salafiyah*, di dalamnya dakwah Salafi digaungkan, akidah pimpinannya salafiyah,

[10] Karya Robert W. Hefner, "Islamic Schools, Social Movements, and Democrasy in Indonesia", dalam *Making Modern Muslims the Politics of Islamic Education in Southeast Asia*, Robert W. Hefner (ed.) (Honolulu: University of Hawai Press, 2009), 56, 91.

[11] Muhammadiyah untuk pertama kalinya diperkenalkan oleh Muhammad Ali asal Palembang, dan dilanjutkan secara lebih luas oleh Umar Faroqi, seorang ustaz dari Klaten Jawa Tengah. Lihat Ruslan Nedy, *Merajut Perjalanan Muhammadiyah di Lombok Barat* (Lombok Barat: PDM Lombok Barat, 2009). 3-4.

dan karenanya menjunjung *kitabullah* dan sunnah Rasulullah".[12] Secara lokal posisi ini kerap menjadi bagian terpenting dalam upaya legitimasi kebenaran isi dakwah oleh para da'i kelompok Salafi. Jika digunakan pemahaman Adlin Sila bahwa gerakan Salafi hadir di belakang pertarungan antara kelompok modernis (Muhammadiyah dan Persis) dengan kelompok tradisional (Nahdlatul Ulama),[13] maka dapat dipandang gerakan Salafi di Lombok hadir di tengah pertarungan Muhammadiyah dengan Nahdlatul Wathan. Namun penting dicatat, bahwa komposisi ini tidaklah instan, tetapi memiliki pergeseran kontestasi. Dalam konteks masyarakat Lombok, NW *versus* Salafi jauh lebih terasa, jika dibandingkan dengan NW *versus* Muhammadiyah dalam sepuluh tahun terakhir.[14] Bahkan Muhammadiyah tidak memperoleh ruang yang cukup di tengah pergulatan ideologis dan dalam diskursus akademik tentang gerakan dan pemikiran keagamaan di daerah ini.

Melacak akar historis orientasi ideologis lembaga pendidikan Salafi dapat dilakukan dengan memahami dinamika pendidikan Wahabi di Arab Saudi. Sekolah-sekolah Wahabi yang diprakarsai oleh Ibn Abd al-Wahhab, menjadi sekolah resmi negara Arab Saudi, sejak kemenangan Abdul Aziz ibn Sa'ud. Hubungan ini membantu sekolah-sekolah dan gerakan wahabi berkembang dengan cepat.[15] Sinergi ini sebagai bentuk manifestasi kompromi politik antara keduanya ketika proses peralihan kekuasaan di negara ini. Ibn Abdul Wahab diberikan otoritas keagamaan, sementara Ibn

[12] Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah,* 50-51.

[13] Muhammad Aldin Sila, *Salafy Movement as Politics Islam Movement*, 50

[14] Saparudin, *Ideologi Keagamaan dalam Pendidikan: Diseminasi dan Kontestasi pada Madrasah dan Sekolah Islam di Lombok* (Ciputat, Onglam Press, 2017).

[15] Endang Turmudi, *Nahdlatul Ulama Ideology Politics and the Formation of Khaira Ummah* (Jakarta: PP, LP Ma'arif NU, 2004), 17.

Sa'ud memegang otoritas politik.[16] Kolaborasi ini menjadi gerakan yang sinergis dalam mempertahankan kekuasaan di satu sisi, dan penyebaran paham wahabi salafisme tidak hanya di Arab Saudi, juga di berbagai belahan dunia, tidak terkecuali Indonesia.

Salafi diidentifikasi sebagai kelompok yang secara literal-tekstual dalam memahami Islam. Epistemologi yang dibangun dalam berbagai literatur kajian keislaman, menempatkan teks sebagai acuan otoritatif yang dapat berbicara dengan sendirinya tanpa peranan akal yang dominan. Kecenderungan ini seseungguhnya memiliki akar historis yang panjang, dan memiliki *insight* yang lebih luas, lebih dari sekedar epistemologi. Noorhaidi menjelaskan perkembangan Salafi di Indonesia tidak bisa lepas dari pengaruh politik global Saudi Arabia, dan memperoleh momentum tahun 1970-an. Noorhaidi menengarai terjadinya revolusi Iran pada tahun 1979, dan berkuasanya Ayatullah Khomeini turut memengaruhi intensitas kampanye ideologis negara ini. Saudi Arabia dihantui kekhawatiran akan terjadi peristiwa yang sama di negaranya, ketika kekuatan Shi'ah melakukan berbagai gerakan yang ingin menjadikan Mekkah dan Madinah berstatus milik internasional. Dalam kondisi ini indoktrinasi Salafi-wahabisme dijadikan dan menjadi instrumen untuk membangun komitmen anti Shi'ah.[17]

Tidak hanya ideologinya yang dianggap berbeda, kelompok Salafi juga dikenal dengan atribut *fashion*-nya yang khas. Dengan

---

[16] Abdurrahman Wahid (ed.) *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institut, 2009), 71-72. Lihat juga Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah*, 50-51.

[17]Noorhaidi Hasan, "The Salafi Madrasas of Indonesia", dalam Farish A. Noor, Yonginder Sikand dan Martin van Bruinessen (eds.), *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Lingkages*. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), 250-251.

menggunakan celana setengah betis, gamis, dan memanjangkan jenggot, dan cadar gelap bagi perempuan menjadi distingsi tersendiri. Salah seorang tokoh Salafi dan kini selaku Kepala MA Abu Hurairah, Gunawan menyatakan bahwa hal ini dilakukan sebagai bentuk menjalankan sunnah Nabi. Sekecil apapun sunnah yang pernah dicontohkan Nabi harus kita laksanakan, termasuk aspek tata cara berpakaian dan penampilan. Etika berpakaian bukanlah sekedar pilihan, melainkan kewajiban shar'i yang harus dijalankan.[18] Walaupun dari perspektif teologis yang dikembangkan bersifat islamis, Pendidikan Abu Hurairah bukanlah tempat proses terbentuknya radikalisasi sebagaimana kecenderungan beberapa Ponpes di Malaysia yang digambarkan Mohd Kamarulnizam. Ia menengarai bahwa lembaga-lembaga pendidikan Islam di Malaysia dijadikan ruang bagi terciptanya doktrinasi ideologis atas sebuah keyakinan tertentu, dan menjadi embrio tumbuh-kembangnya gerakan radikalisasi Islam.[19]

Kecenderungan mesianis di atas ditandai dengan sikap puritanisme yang ketat, yakni berusaha mencontoh kehidupan Nabi dan bentuk kehidupan komunitas pertama (salaf). Mereka berusaha menciptakan kembali umat Nabi secara total dari penampakan lahiriah, hingga pemikiran dan keyakinan, seraya menentang segala

[18] Gunawan Trianto, Kepala MA Plus Abu Hurairah, *wawancara* 16 Oktober 2014. Tentang kewajiban berjenggot, dalam Tabloid Al-Furqon Edisi I tahun 1425 dijelaskan bahwa jenggot merupakan ciri khas oleh shalih. Selain alasan *tashabbuh binnisa*', menyelisihi perintah Nabi dan fitrah, mencukur jenggot juga dianggap menyerupai orang kafir. Argumen ini juga berlaku untuk larangan *isbal* (memanjangkan celana di bawah mata kaki) yang dianggap kesombogan, dan sikap berlebih-lebihan. Lihat Al-Furqon, *Larangan Isbal,* Edsi 3 tahun 1425, 29-33.

[19] Mohd Kamarulnizam Abdullah, "The Argumentation of Radical Ideas and the Role of Islamic Education System in Malaysia", *Studi Islamika*, Indonesian Journal for Islamic Studies, Vol. 16, No. 1, 2009: 81-82.

bentuk-bentuk inovasi atau usaha-usaha untuk beradaptasi dengan kondisi-kondisi modern dan lokal.[20] Meski kecenderungan ini sudah lama berlangsung, namun penetrasi gerakan Salafi dipandang sebagai motor pembentukan identitas transnasional yang dihadapkan dengan tradisi lokal dalam Islam, dan dalam keberagamaan masyarakat Muslim di Lombok.

B. Bid'ah sebagai Isu Sentral

Sebagaimana gerakan Salafi di tempat lain, isu bid'ah[21] tidak hanya menjadi term teologis di kalangan Ponpes Abu Hurairah, juga secara sosiologis sebagai bentuk penegasian terhadap kelompok lain. Lebih jauh, isu bid'ah dipertautkan dengan klaim kebenaran (*truth claim*) dan klaim keselamatan (*salvation claim*), kerap berbenturan dengan faham *mainstrem* - NW yang lebih akomodatif terhadap budaya lokal. Term bid'ah menjadi distingsi dan pembatas kelompok Salafi dengan yang lain. Dengan menandaskan diri pada hadith Nabi "*man 'amila 'amalan laisa 'alaihi amruna fahua raddun*"[22]

---

[20] M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal,* 17.

[21] Kata bida'ah memiliki dua kata dasar, yaitu *al-bad'u* dan *al-ibda'* yang keduanya mengandung makna terjadinya sesuatu tanpa contoh sebelumnya, sesuatu yang baru, yang dibuat-buat. Karena itu bid'ah umum dimaknai sebagai praktik keagamaan yang dianggap baru dan tidak berdasarkan pada ajaran Islam. Dalam kajian Salafi, istilah ini sering disandingkan dengan *ahl al-hawa',* yaitu kelompok yang menandaskan pemikiran dan praktik keagamaan pada hawa nafsu. Kedua istilah selanjutnya disebut *ahl al-bid'ah wa al-ahwa'* yang dalam praktiknya dipertentangkan dengan *manhaj salaf*, lihat Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah,* 91-92. Lihat juga Abd al-Razak al-Dawish, *Fatawa al-Lajnah*, 461.

[22] Artinya: barang siapa yang beramal tidak atas perintah kami, maka tertolak (*Muttafaqun 'alaih*). Lihat Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah,* 95. Diperkuat potongan hadith كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة "setiap yang

kelompok Salafi meneguhkan pandangan dan pendiriannya sebagai pembawa Islam yang murni. Hal ini sebagai salah satu manifestasi dari tiga karakter utama gerakan Salafi, yaitu *pertama*, menolak segala bentuk pemikiran yang bernuansa filsafat, kalam, dan tasawuf. *Kedua*, menentang secara tegas dan keras segala hal yang dianggap bid'ah, shirik dan khurafat. *Ketiga*, sebagai kelanjutan dari karakter pertama, Salafi menolak penafsiran *bi al-ra'yi* yang menekankan pada rasionalitas.[23]

Salah seorang tokoh Salafi, dan juga guru Mata Pelajaran Manhaj, Mizan Qudsiyah menyatakan, istilah bid'ah sebagaimana dipahami kelompok Salafi adalah cara baru yang sengaja dibuat-buat dalam menjalankan agama sehingga menandingi syari'at Islam (yang sudah ditetapkan), dengan maksud berlebih-lebihan dalam beribadah kepada Allah.[24] Tema ini sejalan dengan pokok-pokok pikiran *manhaj salaf* yang: *pertama*, menitikberatkan pada *tauhid uluhiyah* (menggerakkan seluruh bentuk ibadah hanya kepada Allah); *kedua*, menitikberatkan pada perbaikan akidah, karena perbaikan akidah inilah yang pertama kali dilakukan oleh Nabi; *ketiga*, selalu mengedepankan wahyu al-Qur'an dan Sunnah atas

baru adalah bid'dah, dan setiap yang bid'ah adalah sesat". Meski interpretasi terhadap hadith ini masih diperdebatkan, namun sudah populer menjadi landasan justifikasi kalangan puritanis, semisal Salafi. Lihat Nashir bin Abd al-Karim al-'Akl, *Islamiyah La Wahabiyah* (Saudi: Dar al-Fadhilah, 2007), 35, 143.

[23] Muhammad Imarah, *Thayyarat al-Fikr al-Islam* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1995), 254. Lihat juga Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah*.

[24] Mizan Qudsiyah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah* (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2013), 37. Buku ini merupakan bahan ajar yang digunakan pada mata pelajaran Manhaj di MA Plus Abu Hurairah, dimana penulisnya sendiri merupakan salah seorang guru di madrasah ini.

akal manusia.[25] Lebih lanjut, Mizan membagi bid'ah dalam dua macam, yaitu bid'ah *haqiqiyah* dan bid'ah *idhafiyah*. Bid'ah *haqiqiyah* adalah bid'ah yang tidak dibangun di atas satu dalil syari'at pun, baik dari kitabullah, as-Sunnah, atau ijma, serta tidak pula merujuk pada kaidah para ulama dalam menetapkan hukum, baik secara global maupun terperinci. Jadi, murni dibuat-buat tanpa contoh sebelumnya dalam syari'at. Beberapa praktik keagamaan yang termasuk dalam kategori ini menurut Mizan adalah perayaan maulid Nabi, memperingati isra' mi'raj, mengingkari ijma, dan berkeyakinan bahwa imam bersifat maksum, dan bid'ah-bid'ah lain yang tidak pernah diajarkan oleh Rasulullah dan para sahabat.[26]

Sedangkan bid'ah *idhafiiyah* merupakan bid'ah yang dibangun di atas dalil namun menjadi salah kaprah dalam memahaminya, sehingga melahirkan hal-hal baru di dalam syari'at. Dalam hal tertentu, sebagai akibat pemahaman yang keliru lahirlah sesuatu yang bisa dikatakan sebagai bid'ah *haqiqiyah* karena hanya berlandaskan syubhat, bukan dalil. Bid'ah jenis ini menurut Mizan masih banyak ditemui, seperti pengkhususan puasa pada hari Jum'at, pengkhususan umrah pada bulan Rajab, berzikir secara berjama'ah, dan berbagai praktik lainnya.[27] Kendati doa dan zikir adalah amal ibadah yang paling utama, ibadah itu harus didasari oleh sikap *ittiba'* Nabi dengan konsisten, bukan dengan mengada-ada atau bid'ah. Dengan mengutip pendapat Ibnu Taimiyah, Jawas menekankan bahwa menggunakan hizib atau wirid yang berasal

[25] Fakhruddin Abdurrahman, Pimpinan Pospes Abu Hurairah, *wawancara* 19 November 2014. Lihat Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah.*

[26] Mizan Qudsiyah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah,* 38

[27] Mizan Qudsiyah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah,* 39. Pembagian bid'ah yang lain lihat Fauzan bin Abdullah Al-Fauzan, *Kitab Tauhid* (Jakarta: Yayasan Al-Sofya, 1424 H), 137-138.

dari tuan gurunya, tanpa ada contoh dari Nabi merupakan perbuatan sangat aib dan tercela.[28] Lebih rinci Ibnu Taimiyah menyebutkan beberapa contoh bid'ah yang kerap terjadi yaitu perayaan maulid Nabi, Isra' dan Mi'raj, Nisfu Sha'ban, Tahlil dan baca al-Qur'an untuk orang yang telah meninggal, membesarkan suara bershalawat kepada Nabi, zikir berjam'ah, dan kegiatan semisalnya.[29]

Menurut Mizan, di antara dua macam bid'ah di atas – kendatipun keduanya sama-sama memperoleh dosa, tetapi dosa bid'ah *haqiqiyah* jauh lebih besar. Karena murni ciptaan pelakunya dan menyimpang dari syari'at, tanpa ada dalil syar'i yang menjadi landasan syubhatnya. Pola keberagamaan ini menurut Abd al-Salam al-Sihimy, merupakan praktik *ahl al-bid'un* dan *al-ahwa'* yang menyalahi *manhaj ahl al-sunnah wa al-jama'ah* dan memecah belah umat Islam. Ia menegaskan, praktik keagamaan yang tidak dilandaskan kepada al-Qur'an dan Sunnah, dan hanya mengikuti pandangan nenek moyang dan akal, dan menggunakan hadith-hadith *dhaif*, dan menerapkan ta'wil merupakan ciri-ciri kelompok ini.[30] Oleh karena itu, - dengan berlandaskan pada hadith Nabi *Kullu muhdatsatin bid'ah, wa kullu bid'atin dhalalah*, Abdullah Al-Fauzan secara tegas menyatakan bahwa bid'ah dalam agama adalah haram.[31] Oleh karena itu menolak dan mengingkarinya, dan menjauhi (*hajr*) pelakunya merupakan kewajiban.[32]

---

[28] Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Doa dan Wirid Mengobati Guna-Guna dan Sihir Menurut al-Qur'an dan al-Sunnah*, cet. 24 (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2014), 6-7.

[29] Abd al-Razak al-Dawish, *Fatawa al-Lajnah*, 462-464.

[30] Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah,* 91-92.

[31] Fauzan bin Abdullah Al-Fauzan, *Kitab Tauhid,* 138. Lihat juga Abd al-Razak al-Dawish, *Fatawa al-Lajnah*, 464.

[32] Nashir bin Abd al-Karim al-'Akl, *Islamiyah La Wahabiyah,* 143.

Dengan mengutip karya Imam al-Barbahari, *al-Wajiz fi Aqidah al- Salafi al-Shalih ahl Sunnah wa al-Jama'ah*, Mizan merumuskan beberapa ciri ahli bid'ah, yaitu: 1) tidak memahami tujuan syari'at yang sesungguhnya; 2) hidup dalam firqah-firqah dan memisahkan diri dari jama'ah Muslimin; 3) suka memperdebatkan masalah yang sudah jelas hukumnya, namun mereka tidak memiliki ilmu tentangnya; 4) selalu mengikuti hawa nafsu; 5) tidak mengerti sunnah-sunnah Nabi; 6) suka bergelut dengan ayat-ayat *mustashabihat*; 7) mendahulukan akal dari wahyu; 8) tidak mau menisbatkan diri kepada salaf; 9) berlebih-lebihan dalam mengagungkan seseorang; 10) berlebih-lebihan dalam ibadah; 11) sikap, perbuatan, dan cara hidupnya menyerupai orang kafir; 12) sangat benci kepada *ahl al-sunnah*, memberikan julukan-julukan yang buruk kepada mereka; 13) memusuhi dan melecehkan ulama hadith; 14) mengkafirkan orang yang tidak sependapat dengannya, tanpa disertai dalil; dan 15) bekerjasama dengan penguasa untuk menghalangi-halangi dakwah *ahl sunnah*;[33] 16) fanatik terhadap pendapat seseorang atau mazhab tertentu; dan 17) berpedoman terhadap hadith yang lemah dan palsu.[34] Infiltrasi doktrin Salafi, dengan menempatkan isu bid'ah dan syirik atas berbagai praktik keagamaan lokal, mengantarkan Salafi dalam proses penegasian yang intens terhadap dan dengan kelompok mainstream di berbagai daerah.

[33] Mizan Qudsiyah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah,* 44-45.

[34] Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah.* 91. Mizan Qudsiyah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah,* 47.

C. Sikap terhadap Pelaku Bid'ah

Terhadap orang pelaku bid'ah, dalam prinsip *manhaj salaf* menurut Mizan adalah membenci, tidak simpatik, tidak berteman, tidak sudi mendengarkan ucapan, dan tidak berdiskusi dengan mereka. Ini dilakukan sebagai sikap menjaga pendengaran dari ucapan-ucapan batil ahli bid'ah yang dapat menimbulkan was-was dan merusak aqidah. Berdasarkan prinsip ini, maka menimba ilmu terhadap mereka adalah sesuatu yang dilarang.[35]

> Maka salah satu kriteria seseorang yang harus dijauhi adalah pelaku bid'ah, "karena dalam diri ahli bid'ah terdapat bahaya penularan bid'ah dan keburukannya", bahkan "berteman dengannya adalah racun. Mereka para ahli bid'ah yang menghalang-halangi sunnah Nabi, menjadikan yang bid'ah sebagai sunnah, dan yang sunnah jadi bid'ah. Bergaul dengan mereka berarti mati atau minimal sakit."[36]

Namun demikian, dalam doktrin *manhaj salaf* tidak menjustifikasi semua ahli bid'ah memperoleh perlakuan yang sama, tergantung tingkatan kebid'ahannya. Dalam konsepsi *manhaj salaf* ada tiga tingkatan pelaku bid'ah: *pertama,* bid'ah yang menyebabkan kekufuran; *kedua*, bid'ah yang menyebabkan dosa besar; dan *ketiga*, bid'ah yang menyebabkan dosa kecil. Kategorisasi di atas berimplikasi terhadap tata cara berinteraksi dengan ahli bid'ah. Menurut Mizan, ahli bid'ah yang mendakwahkan bid'ahnya secara terang-terangan selain harus diingkari, dibenci, dan juga harus di*hajr,* yaitu memtuskan hubungan dengan seseorang atau kelompok orang dengan tidak berkomunikasi dan berinteraksi

---

[35] Mizan Qudsiyah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah,* 50.

[36] Jamaludin, "Begini Seharusnya Memilih Teman", dalam MA Plus Abu Hurairah, *Media Madrasah,* edisi 3, Desember 2013.

dengannya (boikot).[37] Konsep *hajr* sangat populer di kalangan Salafi, sebagai bentuk penegasan atas identitas ideologis terhadap *proponent*-nya dihadapkan dengan "*oponent*-nya". Sikap ini ditempuh nampaknya sebagai antitesa terhadap bahayanya bid'ah dalam pandangan Salafi. Sehingga *hajr* bagi Salafi bukanlah sikap yang berlebihan, karena ahli bid'ah pada hakekatnya sudah keluar dari jalan lurus yang ditempuh Rasulullah dan para sahabat, bahkan sebagian dapat dianggap keluar dari Islam, dan karenanya dilarang bermajlis dengan mereka.[38] Mizan menegaskan *hajr* merupakan ciri khas para ulama *ahl al-Sunnah*.[39] Hal ini juga sebagai konsekuensi dari pemaknaan *ittiba'* tidak hanya sebagai sikap ketundukkan kepada sunnah Nabi, juga dalam waktu yang bersamaan harus meninggalkan bid'ah, dan melakukan *tahdzir* terhadap pelaku bid'ah.[40]

Selain *hajr*, dalam paham Salafi juga dikenal konsep *al-wala' wal bara'*. *Al-wala'* adalah membangun kedekatan dengan orang-orang shaleh dengan cara menyayangi, dan membantu mereka dari musuh-musuh, dan tinggal bersama mereka. Sedangkan *al-bara'* adalah memutuskan hubungan dengan orang-orang kafir atau ahli maksiat dengan cara membenci, tidak menolong dan tidak tinggal bersama mereka.[41] Maha Al-Bunyan menjelaskan *al-bara'*

---

[37] Mizan Qudsiyah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah,* 51

[38] Tabloid Al-Furqon, *Metode Hajr terhadap Ahli Bid'ah,* Edisi 3, tahun V/1426, 29-34.

[39] Mizan Qudsiyah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah,* 51.

[40] Konsep *tahdzir* merupakan basis konseptual Salafi dalam memerangi mereka yang dianggap bid'ah. *Tahdzir* merupakan sikap menjauhi dan tidak bergaul terhadap mereka yang dianggap pelaku bid'ah. Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah,* 99-100. Lihat juga Nashir bin Abd al-Karim al-'Akl, *Islamiyah La Wahabiyah,* 359.

[41] MA Abu Hurairah, "Al-Wala wa al-Bara," dalam *Media Madrasah*, Edisi 4, Juni 2014. 26-27; Wizarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *al-Tauh}id Lishaf*

merupakan sikap membenci apa yang dibenci oleh Allah, dan tidak me*ridhoi* apa yang tidak di*ridoi*-Nya.[42] Seperti halnya *hajr*, konsep ini dilakukan agar terlindung dari bid'ah, dan sekaligus memperkuat solidaritas jama'ahnya, serta dapat membangun hidup sesuai dengan *salaf al-shalih*. Implikasi lebih lanjut dari konsep *hajr* adalah pelarangan hadir di majlis-majlis ahli bid'ah, manakala ia tidak sanggup mengubah kebid'ahannya. Bahkan Mizan dalam bukunya *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah* menyatakan: "barang siapa memahami syari'at yang suci ini dengan sebenarnya, niscaya akan mengetahui bahwa bahaya duduk bersama ahli bid'ah berkali-kali lipat dibandingkan duduk bersama orang-orang yang bermaksiat kepada Allah dengan melakukan hal-hal yang diharamkan-Nya."[43] Doktrin ini memperjelas betapa bid'ah dijadikan isu sentral sebagai instrumen penegasian, dan memiliki implikasi sosiologis yang tidak sederhana.

Rambahan paradigma ideologis-teologis di atas, dengan segera menuai reaksi keras dari masyarakat *sasak*, yang selama ini memegang teguh sejumlah tradisi keagamaan yang dipandang bid'ah oleh Salafi. Penyebaran doktrin *manhaj salaf* dipandang telah dan akan terus merusak struktur keberagamaan masyarakat *sasak* yang selama ini dipelihara. Klaim kebenaran (*truth claim*) dan klaim keselamatan (*salvation claim*), dan penegasian dengan sebutan bid'ah dan "*d}alalah*" terhadap kelompok *mainstrem*, dirasakan sebagai sikap yang sangat berani dan "provokatif" dalam menyebarkan misi puritan gerakan Salafi.

---

al-Awwal al-Tsanawiyah, 82-83; Abd al-Razak al-Dawish, *Fatawa al-Lajnah*, 64-134.

[42] Maha Al-Bunyan, *Al-Wala' wa Al-Bara'* (Pustaka Ibnu Umar, 2014), 11-12.

[43] Mizan Qudsiyah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah,* 54.

Berdasarkan paham yang dianut, dan adanya pergeseran strategi dengan mendirikan sekolah formal, Hefner menyebutkan bahwa gerakan Salafi dengan kecenderungan yang sekarang sebagai ideologi konservatif modernis, yang memiliki kontribusi terhadap semakin terbangunnya dialektika gerakan keagamaan dengan negara. Dengan corak yang demikian, sekolah-sekolah yang berafiliasi dengan Salafi secara perlahan mengalami perkembangan. Hefner mengidentifikasi, sejak tahun 1980 hingga 2007, madrasah salafi mencapai lebih dari 200-an madrasah yang tersebar di beberapa daerah.[44] Jumlah ini tentu mengalami peningkatan bersamaan dengan dinamika Salafi di berbagai daerah saat ini, tidak terkecuali daerah Lombok. Sungguhpun ini merupakan kecenderungan umum gerakan Salafi di berbagai daerah, tetapi memiliki implikasi-implikasi sosiologis secara spesifik pada masyarakat *sasak*. Hal ini setidaknya dapat diamati dari tiga hal: *pertama*, terjadinya konflik horizontal yang berbasis teologis-ideologis; *kedua*, terjadinya konversi internal umat Islam yang berdampak terhadap perubahan perilaku beragama; *ketiga*, pembentukan dan penguatan identitas, dan bahkan kontestasi melalui lembaga pendidikan formal.

Penetrasi ideologi keagamaan di satu sisi dan ikatan ideologis di sisi lain, melebihi ikatan-ikatan kekerabatan hubungan keluarga. Pola interaksi *patrilineal* yang dipegang dalam sistem kekerabatan masyarakat *sasak*,[45] semakin pudar sejalan semakin kuatnya penetrasi dan ikatan ideologis tersebut. Beberapa kasus di banyak

[44] Robert W. Hefner, *Islamic Schools, Social Movements,* 87.

[45] Patrilineal merupakan sistem kekerabatan dimana keluara terdekat seperti suami-istri, anak, kakek dan nenek disebut *isi tolang mesak* (keturunan sedarah sedaging). Penjelasan mengenai sistem kekerabatan ini lihat Departemen P dan K NTB, *Pengaruh Budaya Asing terhadap Kehidupan Sosial*, 35-39.

tempat, menunjukkan bahwa terjadi pemutusan hubungan keluarga yang melibatkan sentimen ideologis teologis. Seorang anak tidak diperkenankan pulang oleh orang tuanya, bertahun-tahun tidak tegur sapa dengan saudara kandungnya, sepasang suami istri dipaksa cerai orang tuanya, perebutan hak pemakaman terhadap orang tua, dan berbagai bentuk konflik lainnya.[46]

Keragaman kecenderungan gerakan dan orientasi ideologis di atas, pada akhirnya berimplikasi terhadap tipe lembaga pendidikan yang mewadahinya. Uraian di atas memberikan gambaran bahwa Salafi dengan *manhaj salaf*-nya tidak hanya menjadi basis perilaku komunal, juga menjadi identitas lembaga pendidikan. Ponpes Abu Hurairah Mataram yang dijadikan sebagai kasus, secara ideologis dapat dikatakan merepresentasikan kecenderungan konstruksi dan reproduksi kader-kader ideologis (*apparatus ideologi*) kelompok Salafi di dalam – dan melalui lembaga pendidikan yang dikelolanya.

[46] Saparudin, "Pemutusan Hubungan Keluarga Berdasarkan Afiliasi Lembaga Keagaman di Lombok Timur", *Laporan Penelitian* (Mataram: Lemlit UMM, 2007).

SELAMAT HARI SANTRI 2020
SANTRI SEHAT INDONESIA KUAT
Hari Santri 2020
Santri Sehat
Indonesia Kuat
RMI-PBNU

BAB V
MENGGERAKKAN APPARATUS: REPRODUKSI APPARATUS IDEOLOGI

Diletakkan di atas bangunan ideologis, dalam bentuknya sebagai lembaga formal, madrasah dan sekolah yang dikelola Salafi, - berikut berbagai aktivitas di dalamnya, cenderung tereduksi menjadi wadah pembentukan identitas komunal. Keinginan untuk eksis dan *survive* di tengah rivalitas yang semakin menguat menempatkan lembaga pendidikan yang dikelolanya sebagai instrumen strategis dalam penyebaran dan produksi kader-kader ideologis. Madrasah dan Sekolah yang diselenggarakan Salafi, di dalamnya tidak hanya disemaikannya ideologi, juga yang jauh lebih penting adalah terbangunnya struktur kaderisasi yang lebih sistematis. Ini menandakan bahwa apa yang disebut Althusser sebagai *ideological apparatuses*[1] sedang bekerja. Madrasah Abu Hurairah Mataram yang dijadikan sebagai kasus sedang berproses dalam pembentukan dan penyiapan kader-kader, yang selanjutnya menjadi penggerak sustainabilitas ideologi di masa depan.

Melampaui batas-batas teritorial, Madrasah Aliyah Plus Abu Hurairah tidak dapat dipisahkan dari semakin tersebar dan menguatnya paham keagamaan Salafi di Indonesia. Karena itu keberadaan madrasah ini tidak cukup dibaca dalam konteks lembaga pendidikan formal semata-mata, tetapi yang lebih penting adalah sebagai wadah diseminasi ideologi Salafi. Sejak didirikan tahun 2002, di bawah payung Yayasan Al-Hunafa Mataram, madrasah ini meneguhkan dirinya sebagai lembaga pendidikan yang

[1]Louis Althusser, *On The Reproduction of Capitalism Ideology and Ideological State Apparatuses* (London: Verso, 1971), 233.

menganut dan mengembangkan *manhaj salaf*.[2] Mengusung *manhaj salaf*, madrasah Abu Hurairah memberikan *trend* baru pendidikan Islam di Lombok. Di tengah resistensi dari kelompok mainstream NW dan NU, madrasah salafi ini mampu memberikan kontribusi dalam penyebaran ideologi salafi di daerah ini.

Madrasah Aliyah Abu Hurairah, dengan segera mendukung akselerasi pengembangan gerakan Salafi di Lombok. Melalui madrasah ini, Ponpes Abu Hurairah di satu sisi dipandang telah meletakkan peranannya sebagai lembaga pendidikan Islam yang mampu mengikuti ritme perkembangan modernitas. Di sisi lain, reproduksi kader-kader berjalan secara sistematis dan berkelanjutan di dalamnya. Kehadiran madrasah ini memberikan informasi bagaimana lembaga sosial sekolah dapat menjadi wadah – yang secara lokalitas menerapkan konsep-konsep Islam transnasional dalam struktur pendidikan formal, dan memiliki pengaruh terhadap budaya dan berbagai aspek sosial masyarakat. Kecenderungan ini meneguhkan analisis Leonardo bahwa kurikulum dapat menjadi determinasi kesadaran, dimana konstruksinya bias ideologi. Kurikulum yang bias ideologi menurut Leonardo hanya akan menghadirkan konsep untuk meneguhkan kelompoknya.[3] Karena itulah posisi strategis kurikulum dalam lembaga pendidikan dapat dimanfaatkan untuk berbagai kepentingan, tidak terkecuali kepentingan ideologis.

[2] Ponpes Abu Hurairah, *Buku Pedoman Ponpes Abu Hurairah,* 6.

[3] Zeus Leonardo, *Ideology, Discourse, and School Reform* (London: Praegare, 2003), 48.

A. *Manhaj Salaf* dalam Konstruksi Kurikulum

Sudah dapat dipastikan bahwa kurikulum dalam dunia pendidikan memiliki posisi penting dan menentukan. Segala bentuk orientasi dan tujuan yang hendak dicapai suatu sekolah sangat ditentukan oleh muatan kurikulumnya. Tidak berlebihan jika Apple menyatakan bahwa kurikulum, budaya, reproduksi sosial dan ekonomi memiliki hubungan yang erat, sehingga memungkinkan ideologi menjaga dan mengontrolnya untuk kepentingan hegemoni. Salah satu cara yang ditempuh adalah dengan membuat konsep normatif legitimasi budaya melalui kurikulum.[4] Dalam kondisi ini, kurikulum yang sejatinya merefleksikan kebutuhan masyarakat, harus tunduk pada ideologi tertentu.[5]

Sesuai dengan targetnya "menghasilkan siswa yang beraqidah dan bermanhaj salaf",[6] MA Abu Hurairah merumuskan mata pelajaran Manhaj dalam struktur kurikulumnya. Mata pelajaran ini merupakan mata pelajaran intrakurikuler yang wajib ditempuh oleh seluruh siswa di semua jenjang, yang didesain untuk memberikan pemahaman yang utuh, mendalam dan meyakinkan kepada siswa tentang *manhaj salaf,* yaitu Islam murni yang didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Mempelajari mata pelajaran ini sesungguhnya mempelajari Islam itu sendiri sesuai dengan yang dicontohkan oleh Nabi dan para sahabatnya.[7] Kepentingan demikian menempatkan mata pelajaran Manhaj sebagai subjek yang

---

[4] Michael W. Apple, *Ideology and Curriculum* (New York: Taylor and Francis e-Lebrary, 2002), 82.

[5] H.A.R Tilaar, *Kekuasaan dan Pendidikan, Manajemen Pendidikan Nasional dalam Pusaran Kekuasaan* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 177.

[6] Ponpes Abu Hurairah, *Buku Pedoman Ponpes Abu Hurairah,* 6.

[7] Tomi Widiatmo, Wakamad Abu Hurairah, *wawancara* 27 Desember 2016.

penting di madrasah ini dan pada lembaga pendidikan Salafi pada umumnya.

Manhaj merupakan salah satu mata pelajaran, dari empat mata pelajaran prasyarat kenaikan kelas dan kelulusan yang didesain secara mandiri. Keempat mata pelarajan prasyarat yang dirumuskan secara spesifik oleh yayasan, yakni: Tahfiz al-Qur'an, Aqidah, Manhaj, dan Adab dan Akhlak.[8] Implikasinya, MA Abu Hurairah memberikan dua ijazah yaitu ijazah pemerintah dan ijazah pondok. Dua ijazah hanya bisa diperoleh jika siswa lulus ujian nasional dan ujian pondok. Adanya mata pelajaran Manhaj sebagai konsekuensi dari penggunaan Kurikulum Keagaman Arab Saudi, yang memang negara yang sejak lama menjadi patron ideologis dan finansial gerakan Salafi. Dalam berbagai brosur dan dokumen disebutkan bahwa MA Abu Hurairah menerapkan kurikulum Arab Saudi, disamping kurikulum Kemenag dan Kemendikbud.[9] Publikasi dengan mencantumkan kata "Arab Saudi" nampaknya memiliki efek terhadap upaya membangun *image* yang baik bagi lembaga ini. Relevan, karena masyarakat Islam Lombok, - juga masyarakat Islam lainnya, menempatkan Arab Saudi sebagai tanah suci, dan karenanya diberikan apresiasi. *Setting* sosio-religius ini dijadikan promosi, dimana gerakan Salafi dijustifikasi. Misalnya pernyataan Abd al-Salam al-Sihimy yang mengklaim bahwa "Arab Suadi merupakan *daulah salafiyah*, di dalamnya dakwah salafiyah digaungkan, akidah pimpinannya salafiyah, dan karenanya menunjunjung *kitabullah* dan sunnah Rasulullah".[10] Bahkan

[8] Ponpes Abu Hurairah, *Buku Pedoman Ponpes Abu Hurairah,* 35.

[9] Lihat Ponpes Abu Hurairah, *Brosur Penerimaan Siswa Baru Ponpes Abu Hurairah tahun Pelajaran 2014/2015*. Ponpes Abu Hurairah, *Buku Pedoman Ponpes Abu Hurairah,* 4.

[10] Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah,* 50-51.

Abdullah Fauzan menyebut Madinah sebagai zona bebas bid'ah sejak tiga generasi awal Islam hingga saat ini.[11]

Pengadopsian kurikulum Arab Saudi, menurut Fakhruddin Abdurrahman karena buku-buku dari Arab Saudi mudah diajarkan, kendatipun digunakan dalam skala terbatas.[12] Sebagaimana akan diperlihatkan, sebagian besar buku ajar mata pelajaran keislaman, terutama mata pelajaran Manhaj yang digunakan merupakan bahan ajar yang diterbitkan dan didistribusikan secara langsung oleh Kementerian Pendidikan (*Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim*) Kerajaan Arab Saudi. Beberapa buku ajar dimaksud antara lain:

1. *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah,* oleh Abd al-Salam al-Sihimy
2. *Sharah Kitab Tauhid Lishikh Muhammad ibn Abdul Wahab Lishaf al-Awwal al-Mutawasith*}*,* oleh Markaz al-Tatwir al-Tarbawy
3. *Al-Tauhid Lishaf al-Awwal al-Tsanawiyah,* oleh Wazarah al-Ma'arif
4. *Al-Ushul min 'Ilmi al-Ushul*, oleh Muhammad ibn Salih al-Uthaimin
5. *Al-Tafsir Lishaf al-Awwal al-Tsanawy,* Markaz al-Tatwir al-Tarbawy
6. *Ushul al-Fiqh Lisunnah al-Tsalitsah al-Tsanawiyah,* oleh Muhammad ibn Salih al-Uthaimin
7. *Al-Sirah al-Nabawiyah wa Tarikh al-Khulafa' al-Rasyidin Lishaf al-Awwal al-Mutawasith,* oleh Wazarah Tarbiyah wa al-Ta'lim
8. *Kitab al-Adab,* oleh Fu'ad Abdul Aziz

[11]Fauzan bin Abdullah Al-Fauzan, *Kitab Tauhid* (Jakarta: Yayasan Al-Sofwa, 1424 H.), 144.

[12]Fakhruddin Abdurrahman, Ketua Ponpes Abu Hurairah, wawancara 19 November 2014.

9. *Al-Fiqh Lishaf al-Awwal al-Tsanawy,* oleh Wazarah Tarbiyah wa al-Ta'lim
10. *Al-Hadits Lishaf al-Awwal al-Tsanawy,* oleh Wazaarah Tarbiyah wa al-Ta'lim.

Selain buku ajar di atas, beberapa buku yang ditulis oleh guru di MA Plus Abu Hurairah dan buku-buku terjemahan juga digunakan. Dapat disebutkan misalnya, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah,* yang ditulis Mizan Qudsiyah; *Kompilasi Tiga Ulama Besar: Syaikh Abdillah bin Baz, Syaikh Nashiruddin Al-Bani, Syaikh Shaleh Uthaimin, Sifat Shalat Nabi Seakan-akan Anda Shalat Bersama Beliau*, yang diterjemahkan Tim Tarbiyah; *Kitab Tauhid* oleh Fauzan bin Abdullah Al-Fauzan; *Aqidah Muslim dalam Tinjauan Al-Qur'an dan Al-Sunnah* oleh Muhammad bin Shalih Uthaimin dan Barjis Alu 'Abdil Karim,[13] dan Buku *Panduan Ibadah Santri* yang diterbitkan oleh Ponpes Abu Hurairah. Buku-buku ini selanjutnya menjadi pegangan dan bacaan para guru dan siswa dalam kegiatan pembelajaran keislaman.

Secara substansial, buku-buku di atas dapat dipastikan memuat materi yang sejalan dengan paham keagamaan gerakan Salafi, - karena memang didesain untuk kepentingan penyebaran dakwah dan gerakan Salafi. Kecenderungan yang nampak, - meski tersebar dalam beberapa mata pelajaran, dukungan terhadap peneguhan *manhaj salaf* merupakan muara yang dari keseluruhan substansi bahan-bahan ajar tersebut. Dalam konteks ini, maka adanya mata pelajaran Manhaj dapat diposisikan sebagai mata pelajaran sentral

[13] Penerjemahan berbagai buku ke dalam bahasa Indonesia yang memuat paham Salafi merupakan proyek Arab Saudi. Rabasa mencatat ribuan buku diterjemahkan dalam satu tahun. Rabasa, Angel. "Islamic Education in Southeast Asia." *Current Trends in Islamist Ideology* 2 (2005): 97-109.

yang mempertemukan materi-materi keislaman lainnya. Hal ini relevan dengan dasar pemikiran dirumuskannya mata pelajaran ini, yakni untuk mengarahkan dan membentuk paham dan perilaku keagamaan siswa sesuai dengan cara beragamanya para sahabat Nabi.[14] Hal ini dilakukan menurut Hasbialloh, karena kesesuain paham keagamaan dan manhaj yang diajarkan Arab Saudi dengan apa yang diterapkan di Ponpes Abu Hurairah.[15] Pada saat yang bersamaan penggunaan bahan ajar tersebut juga dimaksudkan untuk memperoleh pengakuan (akreditasi) dari universitas-universitas Arab Saudi, dan sebagai garansi atas penerimaan dukungan finansial dari sejumlah donatur Timur Tengah yang berafiliasi dengan Salafi.[16] Relasi ini bukanlah fenomena spesifik Ponpes Abu Hurairah, melainkan merupakan pola umum gerakan Salafi di berbagai daerah di Indonesia dan negara-negara lainnya.

Penyebaran dan penerjemahan buku-buku yang bercorak Salafi merupakan bagian dari proyek Arab Saudi dalam memperkuat akselerasi perkembangan Salafi di berbagai negara. Dalam catatan Rabasa, sekitar satu ribu buku diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia setiap tahun, dan disebarkan ke berbagai daerah.[17] Ini dilakukan bersamaan dengan semakin banyaknya beasiswa dan sarjana alumni universitas-universitas Arab Saudi yang berafiliasi dengan paham Salafi. Disamping itu, penggunaan bahan-bahan ajar di atas, meneguhkan pandangan bahwa infiltrasi ideologi

[14] Hasbialloh, Kabid. Kurikulum Abu Hurairah, *wawancara*,23 Nov ember 2014.

[15] Hasbialloh, Kabid. Kurikulum Ponpes Abu Hurairah, *wawancara,* 23 November 2014.

[16] Din Wahid, "Nurturing The Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia", *Dissertation* (Universitas Utrech Nederland, 2014), 208.

[17] Rabasa, Angel. *Islamic Education in Southeast Asia,* 97-109.

transnasional melalui lembaga pendidikan sedang berlangsung di Indonesia.

Sebagaimana gerakan Salafi di tempat lain, aspek aqidah nampaknya memperoleh ruang dan penegasan yang penting dalam materi Manhaj. Tidak mengherankan jika isu syirik dan bid'ah menjadi tema sentral di dalamnya. Tidak hanya menjadi term teologis di kalangan Madrasah Abu Hurairah, juga secara sosiologis sebagai bentuk penegasian dengan kelompok lain. Lebih jauh, isu bid'ah dipertautkan dengan klaim kebenaran dan keselamatan, mengantarkan penganut *manhaj salaf* kerap berbenturan dengan paham *mainstrem* - NW dan NU yang lebih akomodatif terhadap budaya lokal.

Berbeda dengan mata pelajaran lainnya, materi mata pelajaran Manhaj tidak dijabarkan dalam bentuk Silabus yang memuat standar kompetensi secara sistematis. Sebarannya masih berbasis *content* yang dirujuk dari berbagai sumber: buku teks dari Kementerian Pendidikan Arab Saudi, dan kitab-kitab ulama Salafi (sebagaimana disebutkan pada bagian sebelumnya). Namun demikian, berdasarkan sebaran materi yang tertuang dalam buku ajar *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah,*[18] *al-Tauhid*[19] dan *Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah,*[20]- tiga bahan ajar utama, mata pelajaran Manhaj dan Aqidah, materi tauhid yang dipertentangkan dengan tema shirik dan bid'ah menjadi tema sentral. Selebihnya, memuat kajian tokoh atau ulama Salafi, semisal Ibnu Taimiyah, Muhammad

[18] Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah.*

[19] Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lm al-'Arabiyah al-Sa'udiyah, *al-Tauhid* (Riyad: Wazarah al-Ma'arif, 1999).

[20] Mizan Qudsiyah, *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah* (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2013).

bin Abdul Wahab, Bin Baz, Al-Uthaimin, dan Fauzan bin Al-Fauzan.[21]

Mencermati sebaran materi di atas, nampak bahwa isu bid'ah yang dipertentangkan dengan sunnah di satu sisi dan Salafi di sisi lain, merupakan fokus utama mata pelajaran Manhaj. Jelas, ini memberikan penegasan atas penegasian kelompok Salafi terhadap pola keberagamaan masyarakat Islam Lombok pada umumnya. Ditempatkan sebagai substansi utama bahan ajar, isu bid'ah dapat dikategorikan sebagai *treatment of conflict*, yang tanpa disadari dikonstruksi dalam kurikulum sebagaimana dalam konsepsi Apple. Sebagaimana disinggung sebelumnya, Apple meyakini bahwa *treatment of conflict* berada di dalam kurikulum. Namun demikian menurut Apple jarang sekali kita menemukan studi yang memperlihatkan bagaimana *treatment of conlict* yang ada di dalam kurikulum memiliki konskuensi sosial, politik dan diterima oleh siswa menjadi perspekstif dalam konflik sosial dan intelektual.[22]

Nampaknya mata pelajaran Manhaj, memiliki peran penting dalam menjembatani relasi yang kuat misi dakwah Salafi Wahabi Saudi Arabia. Term *shirk* merupakan tema sentral dalam kajian keagamaan di lembaga-lembaga pendidikan di Arab Saudi. Atas biaya negara, tema ini juga menjadi *entry point* dalam dakwah Salafi Wahabi di berbagai negara, dan dalam kondisi tertentu dapat menjadi justifikasi terhadap kekerasan. Analisis Coulson menunjukkan bahwa sekolah-sekolah pemerintah di Arab Saudi berada di bawah instruksi wahabisme. Demikian juga sekolah-

[21] Materi ini di luar muatan mata pelajaran Aqidah (Tauhid), meski secara substansi memiliki kesamaan. Untuk materi Aqidah secara spesifik lihat Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim al-'Arabiyah al-Sa'udiyah, *al-Tauhid* (Riyad: Wazarah al-Ma'arif, 1999).

[22] Michael W. Apple, *Ideology and Curriculum,* 83-84.

sekolah swasta, mereka diharuskan mengikuti kurikulum sekolah wahabi sebagai kurikulum sekolah negara. Semua buku disuplai dan diseleksi oleh negara, sebagai salah satu cara untuk menjaga dan menolak mereka yang secara ideologis bertentangan dengan wahabi.[23]

Penerimaan Salafi atas kurikulum pemerintah di satu sisi, dan kurikulum Kementerian Pendidikan Arab Saudi sisi lain, dapat dipahami sebagai salah satu strategi untuk memperoleh pengakuan dan memperoleh kepentingan ideologis dan pragmatis. Hasil analisis Wahid menunjukkan bahwa penggunaan kurikulum Arab Saudi tidak hanya atas dasar pertimbangan ideologis, juga kebutuhan untuk memperoleh topangan finansial. Sedangkan penerimaan terhadap kurikulum pemerintah ditujukkan untuk menambah jumlah siswa yang mendaftar.[24] Melalui strategi ini, sangat fungsional bagi Salafi, disamping memperoleh pengakuan dan dukungan finansial dari pemerintah, juga dukungan ideologis dan finansial dari Timur Tengah.

Penyelenggaraan sejumlah pendidikan formal di atas tidaklah berarti, Salafi telah mengalami perubahan orientasi, melainkan memperluas jangkauan penetrasi ideologis. Ini dapat dimengerti, mengingat tidak kurang dari 50% muatan kurikulumnya didesain untuk kepentingan memperkuat identitas ideologis, meski menerapkan kurikulum Kemendiknas dan Kemenag. Penerimaan institusi formal seperti madrasah dan sekolah Islam sejauh dapat mendukung kepentingan ekspansi gerakan dakwah mereka. Strategi ini dilakukan seiring dengan upaya gerakan Salafi untuk: *pertama,*

[23] Andrew Coulson, "Education and Indoktrination in the Muslim World Is There a Problem? What Can We Do about It?", *Policy Analysis,* No. 511, 2004: 8-9.

[24] Din Wahid, *Nurturing The Salafi Manhaj*, 209.

memperoleh kepercayaan masyarakat Islam, terutama masyarakat *Sasak* atas *sterotype* negatif selama ini. Dengan demikian, antara ekspektasi masyarakat yang lebih pragmatis dapat terjembatani, dan ekspektasi ideologis gerakan ini dapat terwadahi. *Kedua,* memperkuat dukungan ideologis dan finansial dari Arab Saudi dan sejumlah donatur Timur Tengah yang memiliki afiliasi. Relasi ini ditunjukkan dalam kurikulum yang digunakan. Di samping menjalankan kurikulum pemerintah (dari Kementerian Agama, dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan), lembaga-lembaga pendidikan Salafi juga menggunakan kurikulum Saudi Arabia untuk mata pelajaran keislaman.[25] Implikasinya, sebagian besar bahan ajar keislamannya yang digunakan merupakan buku-buku yang diterbitkan Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim (Kementerian Pendidikan) Arab Saudi.

Dalam konteks mata pelajaran dan buku-buku di atas, memungkinkan apa yang disebut William Hare sebagai praktik indoktrinasi. Menurut Hare, indoktrinasi terjadi dalam pendidikan ketika siswa kehilangan kemampuannya untuk menilai dan menemukan hubungan berbagai ide yang mereka pelajari, dan tidak mampu menemukan keyakinan dan pandangan diri mereka sendiri secara jelas, sebagai akibat dari tertutupnya ruang untuk berpikir kritis. Agar terlepas dari pembelajaran indoktrinatif, menurut Hare, harus dibangun pembelajaran yang *open-minded* dan menumbuhkan sikap kritis siswa untuk mengkonstruksi beragam gagasan, kemampuan, minat dan bakatnya. Dalam konteks ini guru memiliki posisi dan peran strategis.[26] Strategis, karena kondisi ini tidak akan

[25] Ponpes Abu Hurairah, *Buku Pedoman Ponpes Abu Hurairah,* 4.

[26] Willian Hare, "Ideological Indoctrination and Teacher Education", *Journal of Education Controversy,* (2013). Lihat juga Charlene Tan, *Islamic Education and Indoctrination*, 43-62.

terwujud, tanpa guru yang memiliki perspektif *open-minded*. Artinya, siswa tidak akan memperoleh ruang lebih luas dalam proses pembelajaran, jika gurunya berspektif ideologis indoktrinatif.

B. Menggerakkan Apparatus Ideologi Madrasah

Kelompok keagamaan penyelenggara meyakini bahwa semua aspek pendidikan memiliki peran dan posisi strategis dalam proses *interpellation,*[27] yaitu mentransformasi individu – siswa menjadi *subject concrete* ideologi di lingkungan lembaga pendidikan. Karena bagaimanapun menurut Althusser tidak ada ideologi kecuali oleh subjek dan untuk subjek itu sendiri.[28] Praksis subjek inilah yang ia sebut sebagai salah satu *apparatuses ideology* yang selanjutnya dalam bagian ini digunakan untuk menggambarkan bagaimana ideologi beroperasi, diproduksi, dan dipertahankan. Apparatus ini adalah mereka yang secara langsung aktif dan melibatkan diri dalam proses diseminasi ideologi, dan berbagai instrumen yang digunakannya. Dalam konteks studi ini, mereka terdiri dari penyelenggara (Salafi), kepala sekolah, wakil kepala sekolah, guru, siswa atau organisasi kesiswaan, media dan bahan ajar, dan tokoh ideologis kelompok keagamaan. Dalam konsep Althusser, mereka ini adalah tempat ideologi di materialkan. Ideologi eksis dalam dan melalui lembaga dan apparatus ini. Pemaknaan ini memiliki relevansi, karena dapat dipastikan, mereka ini adalah agen-agen yang secara sengaja dan didesain untuk tidak hanya bekerja atas dasar ideologi, juga

[27] Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", dalam Julie Rivkin and Michael Ryan (eds.), *Leteracy Theory: An Anthology*, Second Edition (Maiden USA: Blackwell, 2004), 697-701.

[28] Louis Althusser, *Ideology*, 697.

memiliki keinginan yang tinggi untuk mereproduksi agen-agen ideologi berikutnya.

Dianalisis dalam kerangka di atas, meski sebagai lembaga pendidikan formal, eksponen yang terlibat dalam seluruh struktur kelembagaan madrasah adalah mereka yang secara struktural terlibat dalam elit Salafi, kelompok yang memayunginya. Selain kepala dan wakil kepala madrasah, para guru keagamaan dan mata pelajaran berbasis ideologi memiliki posisi yang sama, yaitu mereka yang secara langsung terlibat baik secara struktural maupun kultural dalam gerakan dakwah Salafi. Tidak hanya terbatas pada jabatan di atas, sebagian besar,- untuk tidak menyebutnya semua elemen yang terlibat ke dalam tiga sekolah di atas, memiliki relasi struktural, atau setidaknya memiliki afiliasi ideologis dengan Ormas penyelenggara. Dalam kondisi seperti ini, dapat dipastikan, proses dan iklim pembelajaran, langsung maupun tidak langsung, - seperti yang dinyatakan Bartolome, akan berkelindan di atas konstruksi ideologis,[29] yang dibingkai lembaga formal "ilmiah" yang disebut sekolah dan madrasah. Relasi ini menegaskan apa yang disebut apparatus ideologi oleh Althusser sedang bekerja, yang dalam batas tertentu, membenarkan apa yang disebut Leonardo sekolah sebagai tempat *marketing ideology*.[30]

Melalui sejumlah regulasi, baik tertulis maupun bersifat kultural, para guru diidentifikasi dan diseleksi. Sejumlah persyaratan yang dirumuskan, menempatkan kebutuhan ideologis dalam hirarki yang terdepan. Dalam Pedoman Pendidikan Abu Hurairah

[29] Lilia I. Bartolome, Beyond the Fog of Ideology, dalam *Ideologies in Education Unmasking the Trap of Teacher Neutrality*, Lilia I. Bartolome (ed). (New York: Peter Lang, 2008), xiv.

[30] Zeus Leonardo, *Ideology, Discourse, and School Reform* (London: Praegare, 2003), 26.

misalnya, rekrutmen tenaga pendidik dan kependidikan memiliki prosedur dan persyaratan yang khsusus. Selain sejumlah persyaratan administrasi pada umumnya, seseorang yang ingin menjadi guru harus memperoleh *tazkiyah* (rekomendasi) dari salah seorang ustaz yang dikenal Ponpes Abu Hurairah, dan diutamakan yang bermanhaj salaf.[31] Untuk mengetahui apakah calon guru bermanhaj salaf atau tidak, maka dilakukan tes wawancara yang menitikberatkan pada paham dan pola keberagamaan. Adanya dua persyaratan ini untuk memastikan bahwa diseminasi ideologi Salafi dapat berproses secara baik di MA Abu Hurairah.[32] Tomy menambahkan "untuk guru keagamaan memang agak spesifik, sepenuhnya ditentukan oleh Dewan Insyari- - yang kadang-kadang tanpa tes formal jika yang bersangkutan sudah dikenal kemampuan dan paham keagammaannya terutama dari latar belakang pendidikan tingginya.[33]

Selain jalur rekruitmen di atas, tenaga pendidikan dan kependidikan dapat diangkat melalui jalur khusus, dengan pertimbangan dan persyaratan khusus pula. Mereka yang bisa diangkat melalui jalur ini adalah pendidik ilmu *shar'i* yang kompeten dan sangat dibutuhkan oleh yayasan.[34] Baik jalur umum maupun jalur khusus, untuk diterima, melalui Dewan Istishari (*mushawarah shar'iyyah*), mereka harus menandatangani kesediaan untuk mengikuti kajian *diniyah* khusus bagi pendidik dan tenaga kependidikan. Dewan Istshari merupakan dewan *mushawarah*

[31] Ponpes Abu Hurairah, *Buku Pedoman Ponpes Abu Hurairah,* 36.

[32] Gunawan Trianto, Kepala MA Abu Hurairah, *wawancara*, 9 September 2014.

[33] Tomi Widiatmo, Waka MA Abu Hurairah, *wawancara,* 29 Desember 2016.

[34] Gunawan Trianto, Kepala MA Abu Hurairah, *wawancara*, 9 September 2014.

shari'iyyah yang terdiri dari para *asatiz* senior bermanhaj *salaf al-salih*. Unit ini memiliki peran dan posisi sentral dalam pengambilan kebijakan, terutama yang berkaitan dengan penguatan dan pelaksanaan *manhaj salaf* di lingkungan Ponpes Abu Hurairah. Kuatnya pengaruh ideologi dalam rekrutmen tenaga pendidik, juga ditunjukkan dengan dominannya alumni LIPIA dan Universitas Islam Ibn Sa'ud Madinah sebagai tenaga pendidik keislaman. Dari 24 guru Agama Islam, 23 orang merupakan alumni kedua lembaga ini,[35] dan sebagian dari mereka menerima tunjangan (gaji) dari beberapa donatur Timur Tengah. Komposisi ini memperkuat sejumlah analisis bahwa LIPIA merupakan sentral kaderisasi Salafi dan memiliki kontribusi dalam penyebaran tenaga pendidikan ke berbagai daerah di Indonesia, termasuk Lombok.

Untuk mendukung dan menjaga komitmen para guru dan staf lainnya, sejumlah kegiatan rutin dan berkala kajian keislaman sesuai dengan *manhaj salaf* dilakukan. Lebih dari itu, menurut Hasbialloh mereka juga difasilitasi belajar Bahasa Arab agar dapat secara mandiri mendalami ilmu-ilmu keislaman berdasarkan sumber-sumber yang relevan. Bahkan teguran lisan dan tulisan kerap diberikan manakala komitmen kesalafiannya tidak ditunjukkan dalam kegiatan-kegiatan tersebut.[36] Selain itu, kegiatan supervisi juga dilakukan secara berkala di dalam kelas. Hal ini dipandang sebagai salah satu cara untuk memastikan komitmen para guru dalam menjalankan tugas dan substansi yang diajarkan relevan dengan prinsip *manhaj salaf* yang dijalankan. Selain memiliki komitmen keagamaan, guru dan lebih spesifik guru keagamaan,

[35] MA Plus Abu Hurairah, *Daftar Guru Tetap MA Plus Abu Hurairah Mataram Tahun Pelajaran 2014/2015*.

[36] Hasbialloh, Kabid Kurikulum Ponpes Abu Hurairah, *wawancara*, 23 November 2014.

juga memperlihatkannya dalam pakaian harian yang digunakan. Pakaian bagi kelompok Salafi bukanlah sekedar simbol budaya, tetapi lebih dari itu merupakan pengejawantahan komitmen *ittiba'* kepada sunnah Rasul.

Selain guru, siswa juga terlibat dan dilibatkan berbagai aktivitas keagamaan yang menopang penguatan ideologi. Organisasi kesiswaan OSIP di lingkungan madrasah Abu Hurairah bergerak dan digerakkan selain untuk merumuskan dan melaksanakan program-program keagamaan pondok, juga berperan dalam mengawasi seluruh kegiatan harian siswa, termasuk shalat berjama'ah, puasa Senin dan Kamis, cara berpakian, dan kebersihan.[37] Organisasi ini membantu Ponpes dalam menggerakkan siswa dalam berbagai kegiatan ekstra seperti *liqa' maftuh* dan *daurah-daurah.*

Tiga organisasi di atas menjadi garda terdepan di masing-masing sekolah dalam eksekusi kegiatan-kegiatan kesiswaan, dimana pengurusnya menjadi elit siswa yang setiap saat dapat digerakan pihak sekolah untuk kepentingan-kepentingan akademis dan ideologis. Sebagai salah satu *apparatus* ideologi, keberadaan mereka memiliki signifikansi dalam menyampaikan pesan-pesan ideologis yang ditransformasikan melalui berbagai kegiatan kesiswaan.

Menggerakkan siswa, tentu menjadi pilihan yang tepat. Tepat, karena secara psikologis, internalisasi nilai, - termasuk nilai ideologis, akan berjalan efektif bila dilakukan melalui teman sebaya. Dalam posisi yang sepadan, memungkinkan siswa berinteraksi tanpa hambatan psikologis satu sama lain. Dalam kondisi demikian,

[37] MA Plus Abu Hurairah, Dokumen Pelantikan dan Sertijab Kepengurusan OSIP Abu Hurairah Periode Kerja 2013/2014. Lihat juga MA Plus Abu Hurairah, *Media Madrasah*, edisi 3, Desember 2013, 5-6.

berbagai agenda sekolah dengan mudah dilaksanakan melalui organisasi kesiswaan tersebut. Lebih jauh, para siswa yang terlibat secara langsung dalam struktur organisasi kesiswaan ini, dengan segala pengalamannya dalam pembentukan struktur psikologis siswa di masing-masing sekolah dan madrasah, diharapkan dan dipersiapkan untuk menjadi kader-kader masa depan Ormasnya.

Dengan menggerakkan siswa, kerja-kerja ideologis yang tadinya bersifat struktural dari pimpinan dan guru ke siswa, kini berjalan lebih natural dan univsersal. Ini adalah salah satu cara kerja ideologi, dimana usaha menampilkan gagasan-gagasan yang diklaim atau dianggap berlaku universal dan diperlukan dimana-mana dan oleh semua orang. Karena itulah menurut Eagleton naturalisasi dan universalisasi juga dipahami sebagai strategi konstruksi yang berusaha menjadikan susunan kelembagaan yang seakan-akan melayani kepentingan semua orang sebagai sesuatu yang seolah-olah melayani kebutuhan semua orang. Naturalisasi, yaitu usaha untuk menampilkan secara historis ideologi sebagai fenomena natural dalam dimensi waktu, tempat dan kelompok sosial.[38] Dengan kata lain naturalisasi merupakan strategi yang menggambarkan suatu kondisi historis dan sosial sebagai kondisi alamiah atau hasil dari proses alamiah, yang tampak alamiah.[39] Dengan demikian pesan ideologi dirasakan dan diterima sebagai sesuatu yang tidak berbenturan dengan budaya yang diyakini siswa.

[38] Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction,* 59.

[39] Bagus Takwim, *Akar-Akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdieu* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 127, 134.

C. Ekstrakurikuler: Internalisasi dan Naturalisasi Ideologi

Menutupi keterbatasan waktu di intrakurikuler, maka kebutuhan kaderisasi dan indoktrinasi dilanjutkan di ekstrakurikuler. Bahkan internalisasi nilai-nilai ideologis lebih efektif dan membekas dalam membangun ikatan emosional dan militansi siswa melalui kegiatan ini. Ketiga sekolah di atas, memandang dan memposisikan ekstrakurikuler sebagai peluang yang strategis, dan karenanya kepentingan yang bersifat ideologis cenderung – dalam banyak hal, menjadi dominan dalam pembentukan iklim di lingkungan sekolah. Melalui ekstrakurikuler, ekspektasi yang diusung Ormas atau penyelenggara diletakkan dalam kultur pendidikan bersamaan dengan – dan di atas ekspektasi masyarakat.

Sedangkan kegiatan ekstrakurikuler di MA Abu Hurairah diawali dengan kegiatan *daurah* akhlak. Kegiatan *daurah* dilakukan setiap awal semester, sebelum aktivitas pembelajaran rutin dimulai. Sesuai tujuannya untuk memperkenalkan adab pergaulan Nabi dan paham keagamaan sesuai *manhaj salaf*, siswa baru selama dua hari dalam kegiatan ini disuguhkan berbagai konsep aqidah, akhlak dan sejumlah praktik keagamaan yang sesuai dengan sunnah Nabi. Didukung oleh sejumlah landasan normatif dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi, siswa diyakinkan bahwa apa yang akan dipelajari dan dilaksanakan di MA Abu Hurairah merupakan Islam yang benar dan murni. Praktis, *daurah* ini dilakukan untuk merespons perbedaan latar belakang paham keagamaan siswa, dan selanjutnya disesuaikan dan disamakan ke dalam paham keagamaan *salaf al-shalih*.[40] Hal ini penting karena dalam prediksi Tomi Widiatmo,

[40]Gunawan Trianto, Kepala MA Abu Hurairah, *wawacara*, 16 Oktober 2014.

tidak lebih dari 25-30% siswa berasal dari keluarga yang bermanhaj salaf. Selebihnya 70-75% berasal dari non-Salafi.[41]

Demikian juga halnya dengan kegiatan Masa Orientasi Siswa. Jika masa orientasi ini pada umumnya digunakan untuk memperkenalkan seputar sekolah, strategi pembelajaran dan bagaimana belajar yang efektif dan efesien, maka di MA Abu Hurairah digunakan sebagai momen penting dalam memperkenalkan gerakan dan paham Salafi. Didukung oleh pengenalan pada kegiatan *daurah,* pemahaman dan keyakinan siswa baru memperoleh penguatan dan penegasan pada kegiatan ini. Meski pelaksanaan kegiatan ini disesuaikan dengan jadwal pemerintah, namun substansi materinya ditentukan oleh sekolah atau madrasah masing-masing.[42] Di Madrasah Salafi, masa orientasi lebih banyak ditekankan pada aspek pengenalan tauhid sesuai dengan konsep *salaf al-saleh.* Secara ideal kegiatan *daurah* ini sebagai jawaban keresahan atas penyimpangan dalam beribadah dan krisis akhlak remaja Islam yang semakin kompleks di tengah cengkraman globalisasi saat ini.[43]

Berbanding lurus dengan kegiatan di atas, di MA Abu Hurairah juga dikenal program *liqa' maftuh,* yaitu kegiatan pembinaan yang diadakan setiap pagi Senin. Dilihat dari segi waktu pelaksanaannya, kegiatan ini dapat disejajarkan dengan apel bendera pada sekolah pada umumnya. Karena memang di madrasah ini tidak dikenal adanya perayaan apel bendera sebagaiman sekolah pada umumnya. Sampai di sini, bentuk kegiatan *liqa' maftuh* tidak lebih dari rutinitas,

[41]Tomi Widiatmo,Wakil Kepala MA Abu Hurairah, *wawancara*, 16 Oktober 2014

[42]Gunawan Trianto, Kepala MA Abu Hurairah, *wawacara,* 16 Oktober 2014.

[43] MA Abu Hurairah, *Dokumen Daurah Akhlak*. Lihat *Media Madrasah*, edisi 4, Juni 2014, 10.

namun akan berbeda maknanya ketika kegiatan ini dilihat dari muatan di dalamnya. Kegiatan ini selain merupakan forum mingguan yang diarahkan untuk mengontrol dan membentuk kepribadian siswa sesuai dengan karakter *salaf al-shalih*. Berpusat di Masjid Ruwwad Ibnu Taimiyah,- Masjid Ponpes Abu Hurairah, seluruh siswa secara bersila berkumpul untuk menerima berbagai tausah aqidah, akhlak dan praktik-praktik keagamaan. Di kegiatan ini pula berbagai atribut dan regulasi yang berkaitan dengannya, - semisal penggunaan jubah, kemeja, atau sarung/celana setengah lutut, disosialisasikan dan dievaluasi.[44] Siswa yang dianggap, - atau berdasarkan laporan pengurus Organisasi Santri Pondok (OSIP) tidak komitmen terhadap identitas ini dapat diberikan sanksi, mulai teguran lisan hingga pemecatan dapat dilakukan pada forum ini. Dapat dimengerti, *liqa maftuh* lebih dari sekedar pembinaan akhlak, juga evaluasi mingguan terhadap perilaku siswa.

Selain tiga kegiatan di atas, kegiatan ekstrakurikuler di MA Abu Hurairah, terdapat dua program yang selama ini menjadi dan dikenal sebagai program unggulan sekolah-sekolah Salafi, termasuk Abu Hurairah. Tahfiz al-Qur'an memperoleh perhatian penting tidak hanya secara teologis juga secara sosiologis. Dari perspektif teologis, kemampuan menghafal al-Qur'an merupakan prestasi religius yang tinggi, yang selanjutnya secara sosiologis memperoleh apresiasi yang tinggi pula dari masyarakat. Di lingkungan Yayasan Abu Hurairah, setiap siswa diwajibkan menghafal sejumlah juz al-Qur'an sesuai dengan tingkatan sekolahnya: 5 juz untuk tingkat SD, 10 juz untuk SMP, dan 15 Juz untuk SMA/MA. Disamping itu, bagi siswa yang memiliki kemampuan dan minat dalam bidang ini,

[44] MA Abu Hurairah, *Media Madrasah,* edisi 3, Desember 2013, 4-5. Tentang internalisasi paham Salafi dalam kehidupan siswa, lihat Din Wahid, *Nurturing The Salafi Manhaj,* 224-233.

diberikan pembinaan khusus untuk menyelesaikan dan memantapkan hingga 30 juz.[45] Mereka ini selanjutnya dipersiapkan dan dipromosikan untuk melanjutkan studi ke Timur Tengah (khususnya Madinah) dan lembaga pendidikan LIPIA Jakarta.[46] Program ini tidak hanya diberikan pada ekstrakurikuler, namun juga menjadi mata pelajaran intrakurikuler di setiap jenjang pendidikan.

Selain dikenal dengan keunggulan dalam tahfiz, Madrasah Abu Hurairah juga populer dengan keunggulannya dalam bidang Bahasa Arab. Bagi Salafi Bahasa Arab tidak semata-semata sebagai alat komunikasi, tetapi merupakan kewajiban bagi setiap Muslim yang ingin memahami Islam secara mendalam dan benar. "Adalah merupakan sesuatu yang tidak mungkin memahami Islam secara mendalam dan benar tanpa memahami Bahasa Arab".[47] Komitmen ini tidak hanya nampak dalam bentuk mata pelajaran, tetapi juga terintegrasi ke dalam semua mata pelajaran keagamaan dan ekstrakurikuler. Lintas pelajaran, karena semua mata pelajaran keagamaan menggunakan buku teks berbahasa Arab, - buku yang umumnya dikirim dari Kementerian Pendidikan Arab Saudi. Sedangkan pada kegiatan ekstrakurikuler. selain terintegrasi dalam kajian kitab, juga secara khusus terdapat pelatihan pidato Bahasa Arab setiap hari Jum'at.

---

[45] Ponpes Abu Hurairah, *Pedoman Tahfiz al-Qur'an 2014*

[46] Bagi Salafi dan pimpinan Abu Hurairah, keberhasilan masuk ke LIPIA atau universitas Timur Tengah merupakan prestasi yang tinggi, karenanya menjadi indikasi keberhasilan institusi. Oleh karena itu menjadikan program Tahfiz al-Qur'an dan Bahasa Arab menjadi program unggulan menjadi daya tarik tersendiri. Gunawan Trianto, Kepala MA Plus Abu Hurairah, *wawacara*, 16 Oktober 2014.

[47]Abdul Hadi, Pembina Tahfiz al-Qur'an Abu Hurairah, *wawancara*, 6 Januari 2017.

Keunggulan dan capaian tinggi siswa di bidang tahfiz dan Bahasa Arab secara tidak langsung memberikan persepsi positif terhadap gerakan Salafi, yang selama ini mengalami resistensi dari mainstream. Semenjak Salafi mengintegrasikan lembaga pendidikannya ke dalam sistem pendidikan nasional, siswa Salafi memperoleh undangan dalam kompetisi atau musabaqah tahfiz al-Qur'an dan Pidato Bahasa Arab. Dengan keunggulan yang dimiliki, siswa-siswa Abu Hurairah kerap memenangkannya, yang pada akhirnya madrasah dan sekolah Salafi semakin dikenal, yang mengantarkan Abu Hurairah menjadi salah satu lembaga pendidikan favorit di Kota Mataram. Tentu ini secara ideologis sangat menguntungkan bagi gerakan Salafi untuk memperoleh simpati masyarakat yang lebih luas.

Pada saat yang bersamaan, organisasi-organisasi atau unit kesiswaan tidak ditemui di Madrasah Abu Hurairah. Selain tidak adanya apel bendera, juga organisasi kesiswaan seperti Pramuka, PMR, maupun kelompok seni di madrasah ini. Hal ini sebagai konsekuensi dari penafsiran terhadap aktivitas tersebut sebagai bentuk-bentuk anasir yang diambil dari tradisi sekuler dan kafir. Untuk kasus Pramuka, adanya regulasi yang mengharuskan setiap sekolah formal untuk menjalakanya, belum sepenuhnya dijalankan di madrasah Abu Hurairah.

Menganalisis kegiatan ekstrakurikuler, sebagaimana dijalankan tiga lembaga pendidikan di atas, bahwa *modus operandi* ideologi Eagleton memperoleh pembuktian secara empiris. Sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya, Eagleton merumuskan *modus operandi* ideologi ke dalam lima strategi, yaitu penyatuan aksi-orientasi, rasionalisasi, legitimasi, universalisasi, dan naturalisasi.[48]

[48] Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London: Thetford Press, 1991), 45. Bandingkan dengan langkah reproduksi ideologi dalam Arief

Setidaknya data-data di atas dapat dikategorikan ke dalam dua tahapan; modus penyatuan orientasi-aksi dan naturalisasi. Penyatuan orientasi-aksi nampak dari sejumlah program dalam penyambutan siswa baru, seperti Daurah Akhlak pada madrasah Salafi Abu Hurairah.[49] Sedangkan naturalisasi nampak dari sejumlah ritual dan kegiatan keagamaan. Dapat disebutkan misalnya, *liqa' maftuh, daurah*, tahfiz dan Bahasa Arab, memberikan gambaran bagaimana pembentukan identitas ideologis dilakukan secara rutin, dan akhirnya menjadi kebiasaan yang melekat dalam diri siswa. Proses itu semakin efektif ketika memperoleh dukungan dari sejumlah muatan ideologis dalam *hidden* kurikulum.

D. *Hidden* Kurikulum: Transmisi Simbolis Ideologi

Meski sering diabaikan, kurikulum tersembunyi (*hidden curriculum*) memiliki posisi strategis dalam pembentukan identitas ideologis. Strategis, karena melalui *hidden curriculum* ide dan nilai-nilai dapat diinternalisasi secara efektif, natural, lebih dari kurikulum intrakurikuler.[50] Menggunakan kerangka ini, melalui sejumlah kebijakan dan regulasi yang dihadirkan, telah membentuk *cultural framing* dan kondisi kondusif lingkungan sekolah dan madrasah, dimana pesan-pesan ideologis disemaikan. Meski tidak

---

Mudatsir M, *Krisis Ideologi: Catatan tentang Ideologi Politik Kaum Santri Studi Kasus Penerapan Ideologi Islam PPP* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2009), 26-28.

[49] Kegiatan ini dapat disejajarkan dengan kegiatan Haula zikra dan bai'at pada madrasah NW, Fortasi dan Mabincab pada sekolah Muhammadiyah.

[50] H.A.R Tilaar, *Kekuasaan dan Pendidikan,* 176. *Hidden curriculum* merupakan salah satu makna kurikulum dilihat dari segi bentuknya, yaitu kegiatan yang bersifat nonformal atau tidak nampak struktur kurikulum. Lihat Abuddin Nata, *Ilmu Pendidikan Islam,* 125.

secara langsung dihubungkan dengan kepentingan ini, berbagai atribut dan *fashion* siswa dan guru, identitas lembaga, tata tertib, pola interaksi dan iklim pendidikan dibentuk dan terbentuk sedemikian rupa, langsung maupun tidak langsung memiliki dampak yang efektif, dimana pesan-pesan ideologis diterjemahkan.

Secara umum, lembaga pendidikan yang berafiliasi dengan Salafi tidak memiliki simbol kelembagaan yang tunggal. Meski antara satu lembaga dengan yang lainnya memiliki ikatan emosional – ideologis yang tinggi melebihi kedua Ormas ini, mereka tidak diikat secara struktural organisatoris dalam bentuk Ormas. Namun penting dicatat, keengganan untuk bergerak dalam bentuk organisasi adalah pilihan ideologis. Dalam konsep Salafi, membuat organisasi tidak dibenarkan dalam Islam, karena hal ini dipandang akan melahirkan perpecahan internal umat Islam.[51] Namun demikian, untuk mengidentifikasi identitas kelembagaannya, mereka memiliki ciri-ciri yang khas, yang umumnya diambil dari nama sahabat Nabi, Ulama, dan terminologi-terminologi yang mengitari perjuangannya. Selain itu, secara kelembagaan penggunaan istilah madrasah plus dan sekolah integral umumnya menjadi penciri lembaga pendidikan kelompok ini.

Hal yang paling menonjol pada madrasah Abu Hurairah adalah penggunaan identitas ideologis juga nampak dari atribut dan pakaian para siswanya. Memasuki lingkungan sekolah ini kesan pertama yang segera dirasakan adalah pakaian yang khas. Nampaknya semua eksponen di dalamnya memiliki persepsi yang sama bahwa memanjangkan jenggot, celana di atas mata kaki bagi

[51] Dengan merujuk pada Qs. Al-'Imran ayat 103: *wa'tasimu bihablillahi jami'an wala tafarraqu,* Salafi memandang bahwa mengelompokkan diri dalam organisasi atau partai tertentu menyalahi *manhaj salaf al-shalih,* dimana aqidahnya satu, jama'ahnya satu, dan cara pandangnya satu. Lihat Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim Arabiyah Sa'udiyah, *al-Tauhid*, 9.

laki-laki, dan penggunaan cadar dengan warna gelap bagi perempuan merupakan Sunnah yang harus dijalankan. Bagi Salafi cara berpakaian bukanlah semata-mata budaya melainkan harus diletakkan dalam kerangka Sunnah Nabi, dan diyakini merefleksikan cara berpakaian Nabi dan sahabatnya. Bahkan larangan *isbal* (memanjang celana di bawah mata kaki) menjadi salah satu tata tertib sekolah yang harus di taati setiap siswa dan para guru.[52]

Selain pada baju seragam sekolah pada umumnya (putih abu dan pramuka), kekhasan yang secara sengaja didesain sesuai identitas lembaganya. Seluruh siswa MA Abu Hurairah di hari tertentu, diwajibkan untuk menggunakan seragam khasnya, yang selanjutnya diharapkan menjadi identitas dirinya. Simbolisme ini, segera mengantarkan pada kesan yang khas ketika memasuki masing-masing lembaga pendidikan ini. Dapat disebutkan suatu misal, penggunaan baju jubah putih lengan panjang, dan celana setengah betis dapat disaksikan di MA Plus Abu Hurirah. Sampai di sini, diferensiasi identitas ideologis juga diikuti, berdampak, dan diartikulasikan ke dalam keragaman identitas kelembagaan dan iklim pendidikan yang dijalankan.

Memperjelas kondisi di atas, untuk mendukung proses pendidikan, dan memastikan kepentingan-kepentingan ideologis dapat terwadahi di dalamnya, Ponpes Abu Hurairah merumuskan regulasi yang mengatur tata tertib yang memuat tindakan indisipliner dan pelanggaran, disertai beberapa bentuk sanksi bagi guru, staf dan siswanya. Secara hirarkis terdapat empat pelanggaran, yaitu berat sekali, berat, sedang, dan ringan. Sedangkan proses pemberian sanksi disesuaikan tingkat

[52] Ponpes Abu Hurairah, *Pedoman Pendidikan Abu Hurairah 2012-2016*, 70.

pelanggaran yang dilakukan, mulai dari peringatan tertulis, hingga pemutusan hubungan kerja. Peringatan secara lisan hanya diberlakukan pada pelanggaran ringan.[53]

Ada beberapa bentuk pelanggaran yang memiliki relevansi dengan upaya madrasah Abu Hurairah untuk menjaga identitas ideologisnya. Seperti ditunjukkan, salah satu yang termasuk pelanggaran berat sekali adalah dengan sengaja mengajarkan atau mengajak kepada perbuatan syirik dan khurafat kepada siswa, teman kerja dan lainnya.[54] Rumusan ini nampaknya merefleksikan dialektika ideologis Salafi dengan *ahl al-sunnnah wa al-jama'ah* di tingkat lokal, dimana syirik dan khurafat menjadi tema sentral. Perumusan isu ini dalam tata tertib mengindikasikan bahwa Salafi secara sungguh-sungguh,- melalui lembaga pendidikan berjuang untuk menanamkan doktrin Salafi pada masyarakat Lombok. Sebagai bagian dari regulasi yang dijalankan, jelas tidak ada pilihan bagi siswa dan guru kecuali harus mengikutinya.

Disamping pelanggaran berat sekali, terdapat beberapa pelanggaran yang masuk dalam kategori berat, diantaranya, 1) menyelisihi pokok-pokok *manhaj salaf*; 2) sengaja mengajarkan atau mengajak kepada perbuatan bid'ah kepada siswa, teman kerja dan civitas akademik lainnya; dan 3) dengan sengaja mendengarkan dan menikmati musik dilingkungan pondok dan sekolah. Sedangkan yang termasuk pelanggaran sedang, apabila terbukti melakukan; 1) berpakaian *isbal* (memanjangkan celana di bawah mata kaki); 2) memotong jenggot, kecuali ada *uzur shar'i*; 3) kedapatan memakai atribut partai. Untuk kategori pelanggaran ringan, diantaranya adalah tidak memakai pakaian seragam, dan atribut yang

[53] Ponpes Abu Hurairah, *Tata Tertib Kepegawaian 2011-2016*, 50.

[54]Ponpes Abu Hurairah, *Tata Tertib Kepegawaian 2011-2016*, 48. Lihat juga Wazarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *al-Tauhid*, 13.

diharuskan oleh yayasan selama bekerja, merusak atau merubah atribut yang diberikan oleh pesantren.[55]

Sebagaimana halnya tenaga pendidik dan kependidikan, terdapat sejumlah tata tertib dan kategori pelanggaran bagi siswa. Pelanggaran berat yang memiliki relevansi dengan penguatan identitas ideologis bagi siswa, diantaranya adalah:

1. Tidak shalat wajib secara berjama'ah tanpa *uzur shar'i*
2. Bermain, sengaja mendengar musik, dan atau bernyanyi
3. Menggunakan parfum dihadapan selain mahram (siswa putri)
4. *Isbal* (siswa putra)
5. *Qaza'*(menebalkan sebagian rambut dan mencukur tipis sebagian yang lain)
6. Melakukan unjuk rasa
7. Membuat firqah (kelompok)
8. Mencukur rambut seperti cukuran laki-laki (siswa putri).
9. Tidak menggunakan baju yang ketat, transparan dan *tashabbuh* dengan orang-orang kafir saat olah raga.[56]

Mereka yang melakukan pelanggaran-pelanggaran di atas diberikan sanksi berupa pemberian nasehat, pembuatan pernyataan, pemanggilan orang tua, dan pemberhentian.[57] Selain kewajiban

[55]Ponpes Abu Hurairah, *Tata Tertib Kepegawaian 2011-2016*, 50.

[56] Ponpes Abu Hurairah, *Tata Tertib Kepegawaian 2011-2016*, 60-62. Cara ini merupakan salah satu strategi yang umum ditemukan di lembaga pendidikan Salafi, dimana internalisasi dalam kehidupan sehari-sehari diintensifkan dan dikontrol, termasuk penggunaan simbol semisal *isbal, jalabiyah, lihyah, dan niqab*. Lebih detil lihat Din Wahid, *Nurturing The Salafi Manhaj,* 224-233.

[57] Ponpes Abu Hurairah, *Tata Tertib Kepegawaian 2011-2016*, 62.

mentaati tata tertib, siswa juga diharuskan mengenakan pakaian seragam sekolah pada umumnya (dengan ukuran yang berbeda), juga seragam khas berupa jubah muslim pada hari Rabu Kamis, dan baju jubah ketika shalat.[58] Penggunaan pakaian khas ini sebagai manifestasi dari jati diri sebagai seorang santri, dan diharapkan menjadi kebiasaan kelak ketika mereka terjun ke masyarakat. Di samping itu, penggunaan pakaian ini diyakini dapat berpengaruh terhadap pembentukan kepribadian seseorang, dan sekaligus sebagai penambah semangat untuk melakukan kebaikan.[59] Menampilkan *performance* yang berbeda, seperti *niqab* dan *jalabiyyah* (jubah hitam panjang bagi perempuan), dan *isbal* (celana setengah betis) untuk laki-laki, merupakan kultur yang menjadi distingsi tersendiri gerakan ini.[60] Karena memang, salah satu makna ideologi menurut Eagleton adalah pemikiran tentang identitas[61] yang dinaturalisasikan dalam lingkungan tertentu.

Regulasi yang berbasis ideologi, dan diterjemahkan secara kultural di lingkungan pendidikan dapat dimaknai sebagai upaya *control beliefs,* yaitu mengontrol apapun yang masuk ke dalam sistem keyakinan dan menentukan bagaimana memandang segala sesuatu, diri sendiri, orang lain dan dunia yang mengitari. Salah satu fungsi *control beliefs* ini adalah penciptaan kondisi (*conditioning function*) yang kondusif dalam penguatan nilai tertentu, sekaligus menentukan bisa tidaknya keyakinan atau paham orang untuk diterima. Kondusifitas lingkungan yang didukung sarana prasarana yang memadai juga mendukung proses transformasi dan internalisasi nilai-nilai yang diperjuangkan. Keberadaan Masjid Ruwwad Ibnu Taimiyah sebagai

[58] Ponpes Abu Hurairah, *Tata Tertib Kepegawaian 2011-2016*, 64.

[59] MA Plus Abu Hurairah, *Media Madrasah*, edisi 3, Desember 2013, 4-5.

[60] Robert W. Hefner, *Islamic Schools, Social Movements*, 87-88.

[61] Terry Eagleton, *Ideology An Indroduction,* 2.

pusat pembinaan dan ibadah, dan perpustakaan yang merepresentasikan *resuorces* paham Salafi, turut memberikan kontribusi dalam *cultural framing* ideologi Salafi di MA Plus Abu Hurairah. Selain sarana dan prasarana, pemberian beasiswa siswa berprestasi oleh Markaz Fauz al-Kuwait, secara langsung maupun tidak langsung, turut memberikan motivasi tersendiri bagi siswa untuk menjalankan semua proses pendidikan dengan baik.

Menggerakkan sejumlah *apparatus* pada lembaga pendidikan di atas merupakan pilihan dan fungsional untuk apa yang disebut Althusser sebagai *interpellation,* yaitu mentransformasikan individu (siswa) menjadi subjek ideologi (kader).[62] Siswa dan guru sebagai apparatus digerakkan dan bergerak sebagai *subject concreat* ideologi. Melalui tahapan penyatuan orientasi-aksi, dan naturalisasi, siswa mengalami interpelasi yang untuk selanjutnya diharapkan menjadi kader-kader masa depan masing-masing kelompok keagamaan. Proses ini dalam konsep Althusser menjadi penting karena sebuah ideologi tidak akan eksis atau bertahan tanpa *subject conreat* yang bergerak terus menerus untuk subject itu sendiri. Di sisi lain, apparatus (sekolah dan komponennya) dimana ideologi dimaterialkan secara fungsional berproses untuk tunduk kepada kepentingan kelompok keagamaan yang kerap mengabaikan prinsip-prinsip ilmiah.

Diseminasi ideologi keagamaan sebagaimana dipaparkan di atas, dipandang signifikan dalam pembentukan identitas berbasis ideologi keagamaan. *Apparatus* ideologi tidak hanya secara aktif merawat identitas ini, juga bergerak menciptakan *apparatus* ideologi baru, yaitu kader-kader militan yang siap bergerak dan digerakkan. Sinergi antara Salafi sebagai penyelenggara dengan *apparatus* ini terbangun sedemikian intens, tidak terbatas pada kebutuhan yang

[62] Louis Althusser, *Ideology and Ideological State Apparatuses*, 697.

bersifat ideologis, juga kebutuhan ekonomi untuk memperoleh topangan finansial dalam memenuhi kebutuhan hidup. Mereka yang terlibat di dalam lembaga pendidikan, baik pimpinan sekolah/madrasah, guru maupun staf, diikat oleh dua kepentingan ini.

Akhirnya, madrasah dan sekolah Islam kini tidak hanya bergulat antara *academic expectation* dengan *social expectation* sebagaimana diungkapkan Azra,[63] lebih dari itu juga *ideological expectation* yang bersifat transnasional. Sehingga Syaikhu dengan tegas mengatakan bahwa munculnya gerakan ideologi transnasional di atas sebagai salah satu tantangan terbesar yang dihadapi oleh organisasi keagamaan yang berhaluan moderat seperti Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah.[64]

[63] Azyumardi Azra dan Jamhari, "Pendidikan Islam Indonesia dan Tantangan Globalisasi: Perspektif Sosio-Historis", dalam Jajat Burhanudin dan Dina Afrianty (ed.), *Mencetak Muslim Modern Peta Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006), 4.

[64] Ach. Syaikhu, "Pergulatan Organisasi Islam dalam Membendung Gerakan Ideologi Islam Transnasional", *Jurnal Falsifa,* Vol. 3 , No. 1 Maret 2012: 115.

BAB VI
MENGELOLA RESISTENSI: STRATEGI PENGEMBANGAN PENDIDIKAN SALAFI

Lombok dikenal dan sudah lama menjadi basis Islam traditionalis, Nahdlatul Ulama dan Nahdlatul Wathan. Dua kelompok keagamaan ini merupakan representasi Islam mainstream yang sama-sama menempatkan mazhab dan sufisme sebagai pendekatan, dan juga menggunakan budaya lokal dalam ekspresi keberislaman. Pola keberagamaan ini mengakar kuat dalam keberagamaan masyarakat Lombok. Namun, posisi dominan ini kini memperoleh tantangan baru dari kelompok Salafi, yang dalam paham dan praktik keagamaan dalam banyak hal berbeda, dan bahkan berlawanan. Dengan mengusung *manhaj salaf*, Salafi memandang praktik keagamaan sebagaimana yang ditunjukkan Islam tradisionalis telah terdistorsi oleh tradisi dan budaya lokal, bahkan dalam beberapa aktivitas keagamaan dikategorikan syirik. Karena itulah perlu diluruskan dan dikembalikan ke *manhaj salaf*, Islam murni dari Rasulullah, para sahabat, dan tabi'in. [1]

Perbedaan pendekatan dan praktik keagamaan Salafi dengan Islam tradisional menjadi faktor dominan terjadinya tensi sosial dan konflik keagamaan di Lombok. Kondisi ini mengantarkan Salafi menjadi objek konflik yang melibatkan sentimen teologis dan komunal. Sejauh identifikasi, sejak tahun 2004 hingga 2017

[1]Abd al-Salam Al-Sihimiy, *Kun Salafiyan 'Ala al-Jaddah* (Madinah al-Nabawiyah: tp, 1423), 72-73.

setidaknya ada 16 konflik, baik dalam bentuk persekusi, perusakan fasilitas pendidikan dan ibadah, maupun kekerasan fisik.[2]

Meski memperoleh resistensi dari kelompok mainstream, gerakan Salafi secara terus menerus berkembang dalam belasan tahun. Pada masa awal, dari tahun 1990 – 2000, tidak banyak masyarakat yang memberikan perhatian terhadap lembaga pendidikan Salafi. Namun, dalam belasan tahun terakhir dari tahun 2000 - 2016 Salafi memiliki perkembangan yang signifikan, baik dari sisi jumlah pengikut maupun lembaga pendidikan yang dikelolanya. Hal ini melahirkan *a key research question* mengapa pendidikan Salafi mengalami perkembangan dan semakin berpengaruh meskipun memperoleh resistensi sosial dari kelompok Islam mainstream di Lombok.

Bagian ini menjelaskan bagaimana Salafi mengelola resistensi yang dihadapi menjadi peluang untuk berkembang, dengan menekankan pada dua hal, yaitu: penyelenggaraan sekolah formal (*state recognition*), dan penguatan networking antar masjid sebagai basis input lembaga pendidikan. Sebelum dua hal ini, dipandang penting memaparkan tensi sosial yang dihadapi Salafi lebih awal.

[2] Murdianto dan Azwani, "Dakwah dan Konflik Sosial Jama'ah Salafi di Gunungsari Lombok Barat", *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 9, No. 2, (2013); Faizah, "Pergulatan Teologi Salafi dalam Maenstream Keberagamaan Masyarakat Sasak", *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 16, No. 2, (2012): 393-399; Nuhrison M. Nuh, "Kelompok Salafi di Kabupaten Lombok Barat", in Ahmad Syafi'i Mufid (editor), *Kasus-Kasus Aliran/Paham Kegamaan Aktual di Indonesia.* (Jakarta: Balitbangdiklat Depag, 2009); Saparudin, "Pemutusan Hubungan Keluarga Berdasarkan Afiliasi Lembaga Keagamaan di Lombok Timur", *Laporan Penelitian Dosen Muda* (DP2M Dikti, 2007), 60-75.

A. Salafi dan Tensi Sosial Islam Mainstream

Rambahan paradigma ideologis teologis Salafi, dengan segera menuai reaksi keras dari masyarakat yang selama ini memegang teguh sejumlah tradisi keagamaan yang dipandang bid'ah oleh Salafi. Penyebaran doktrin *manhaj salaf* dipandang telah dan akan terus merusak struktur keberagamaan masyarakat *sasak* yang selama ini dipelihara. Klaim kebenaran (*truth claim*) dan klaim keselamatan (*salvation claim*), dan penegasian dengan sebutan bid'ah dan "*dlalalah"* terhadap berbagai ritual dan tradisi keagamaan mainstream, dirasakan sebagai sikap yang sangat berani dan "provokatif" dalam menyebarkan misi puritan gerakan Salafi. Perbedaan ideologis dua kelompok keagamaan ini melahirkan sejumlah tensi dan fragmentasi sosial di tingkat lokal. Bahkan konflik fisik yang melibatkan sentiment teologis ideologis kerap terjadi dalam sepuluh tahun terakhir.

Respon terbuka, dalam pengantar buku *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan,* diberikan Tuan Guru M. Sahrullah Ma'shum, salah seorang Mustasyar PB NW Pancor, dan Tuan Guru Sholah Sukarnawadi,salah seorang tokoh muda NW:

> Demikian pula dalam mempertahankan keutuhan *ahl Sunnah wa al-jama'ah* peran beliau (Tuan Guru Zainuddin) tidaklah remeh. Sekte wahabi yang menjadi musuh bebuyutan *ahl Sunnah wa al-jama'ah* tidak berhasil melarikan diri dari genggaman tangan beliau. Melalui hizib NW, 17 kitab anti wahabi peringkat tertinggi dideklarasikan beliau sebagai kitan-kitab yang harus dimiliki dan dijiwai segenap warga NW.[3]
>
> Saya sempat menyusun sebuah buku saku berjudul *NW: No Wahabi.* Buku ini tiada lain sebagai tameng ala kadarnya untuk

[3] Tuan Guru M. Nashrullah Ma'shum, Sambutan dalam H. Abdul Aziz Sukarnadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudera Biru, 2016), xi.

mengantisipasi dan menghindari virus-virus wahabi agar tidak merasuki tubuh NW. Sikap antipati terhadap wahabi sebetulnya tidak hanya diinspirasi oleh pendiri NW yang sangat menolak paham wahabi, melainkan juga dilandasi mufakat ulama *ahl Sunnah wa al-jama'ah* di seluruh dunia bahwa ideologi wahabi memang harus diwaspadai bahkan dijauhi sejauh-jauhnya dari segenap hamba Allah swt. dan pengikut Rasulullah.[4]

Mengklaim diri sebagai pengemban tauhid otentik, gerakan Salafi segera mempromosikan dirinya berasal dari *haramain,* dua tempat yang diberkahi, dimana Nabi Muhammad hidup dan mengajarkan Islam. Bahkan lebih jauh Abd al-Salam al-Sihimy mengklaim bahwa "Arab Saudi merupakan *daulah salafiyah*, di dalamnya dakwah Salafi digaungkan, akidah pimpinannya salafiyah, dan karenanya menunjunjung *kitabullah* dan sunnah Rasulullah".[5] Secara lokal posisi ini kerap menjadi bagian terpenting dalam upaya legitimasi kebenaran isi dakwah oleh para da'i kelompok Salafi.

Nahdlatul Wathan bersama kelompok mainstream lainnya memandang bahwa dakwah Salafi mengancam pola keberagamaan masyarakat yang sudah lama tertanam. Klaim kebenaran dan keselamatan, dan penyesatan pelaku bid'ah merupakan cara pandang yang menyulut tensi dan bahkan kekerasan antar Muslim di Lombok. Sejauh identifikasi terhadap konflik keagamaan, setidaknya terdapat 14 konflik yang melibatkan kelompok Salafi dengan non-Salafi sepanjang 2004 sampai 2016 di Lombok. Pada tahun 2016 di Suela Lombok Timur misalnya, Masjid Salafi dirusak masyarakat sekitar. Muhammad Tahir, tokoh setempat menuturkan

[4] Tuan Guru Sholah, Sambutan dalam H. Abdul Aziz Sukarnadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudera Biru, 2016), xx.

[5] Abd al-Salam al-Sihimy, *Kun Salafiyyan 'ala al-Jaddah,* 50-51.

perusakan tersebut disebabkan karena masyarakat tidak membutuhkan masjid baru yang secara berdekatan dengan berada di masjid umum yang sudah lama ada dan digunakan masyarakat bersama. Selain itu, ajaran Salafi yang cenderung memandang bid'ah terhadap ibadah-ibadah yang selama ini diamalkan masyarakat. Namun demikian, menurut Tahir sudah berdiri Masjid-Masjid Salafi yang terpisah dengan masyarakat pada umumnya. Akhirnya, masjid tidak semata-mata sebagai tempat ibadah, juga simbol fragmentasi sosial internal Muslim.

Ketegangan dan konflik juga dapat diamati di beberapa tempat yang lain. Pada tahun 2015 di Batukliang Lombok Tengah, tujuh jama'ah Salafi diusir dari kampung halamannya; pada tahun 2009 di Gunungsari Lombok Barat beberapa pengikut Salafi dievakuasi pihak keamanan dan rumahnya dibakar oleh masyarakat setempat. Pada tahun 2006 terjadi perusakan Sekolah Salafi di Kota Mataram. Demikian juga Ponpes Ubay bin Ka'ab di Cakranegara Mataram, menghadapi penolakan oleh masyarakat setempat karenanya harus ditutup sejak 2015 hingga sekarang. Konflik-konflik ini merupakan contoh yang mengindikasikan bahwa ketegangan ideologis sudah mencapai *high level contestation,* dimana perbedaan ideologis dipertentangkan secara fisik.

Di sisi lain, reaksi lokal terhadap ide-ide Salafi dalam bentuk berbagai konflik tersebut, juga dapat dimengerti sebagai upaya kelompok dominan NW dalam mempertahankan dominasinya. Sejak Salafi diperkenalkan tahun 1990-an, beberapa pengikut NW mengalami konversi ke paham Salafi, dan bahkan sebagian menjadi juru dakwah kelompok Salafi. H. Mahsun dan H. Said misalnya, dua tokoh Salafi merupakan alumni pesantren NW. Setelah menjadi da'i Salafi, H. Mahsun pernah diusir oleh warga di kampungnya, dan sudah lama tidak terlibat di dalam aktivitas

ibadah pada masjid setempat. Hal yang sama juga terjadi pada H. Said tahun 2006, Sekolah Bani Shaleh yang ia pimpin dirusak oleh masyarakat sekitar. Dua kasus pengusiran dan perusakan dimana pengikut Salafi sebagai korbannya, merupakan contoh dari beberapa kasus serupa lainnya di beberapa tempat lain di Lombok.

Penetrasi ideologi keagamaan di satu sisi dan ikatan ideologis di sisi lain, melebihi ikatan-ikatan kekerabatan hubungan famili. Pola interaksi *patrilineal* yang dipegang dalam sistem kekerabatan masyarakat *sasak*,[6] semakin pudar sejalan semakin kuatnya penetrasi dan ikatan ideologis tersebut. Beberapa kasus di banyak tempat, menunjukkan bahwa terjadi pemutusan hubungan keluarga yang melibatkan sentimen ideologis teologis. Seorang anak tidak diperkenankan pulang oleh orang tuanya, bertahun-tahun tidak tegur sapa dengan saudara kandungnya, sepasang suami istri dipaksa cerai orang tuanya, perebutan hak pemakaman terhadap orang tua, dan berbagai bentuk ketegangan dan konflik lainnya.[7]Keragaman kecenderungan gerakan dan orientasi ideologis ini, pada akhirnya berimplikasi terhadap tumbuhnya sikap justifikasi terhadap paham yang dianut, dan menegasikan paham yang berbeda.

Semakin meningkatnya kepentingan untuk mengidentifikasi diri ke dalam identitas ideologis, telah memperbesar *distance* dan potensi konflik internal yang bersifat laten, dan kini diterjemahkan

---

[6] Patrilineal merupakan sistem kekerabatan dimana keluara terdekat seperti suami-istri, anak, kakek dan nenek disebut *isi tolang mesak* (keturunan sedarah sedaging). Penjelasan mengenai sistem kekerabatan ini lihat Departemen P dan K NTB, *Pengaruh Budaya Asing terhadap Kehidupan Sosial*, 35-39.

[7] Saparudin, "Pemutusan Hubungan Keluarga Berdasarkan Afiliasi Lembaga Keagaman di Lombok Timur", *Laporan Penelitian* (Mataram: Lemlit UMM, 2007).

secara lokal. Merujuk pada berbagai konflik di atas, dimana jama'ah Salafi menjadi objeknya, bukan semata-mata sebagai akibat langsung dari isu teologis dan aktivitas dakwah, sebagaiman digambarkan Murdianto dan Azwani di atas, -melainkan - juga melibatkan perebutan otoritas elit agama, dimana *tuan guru* menjadi bagian di dalamnya. Menjadi jelas, kecenderungan pengidentifikasian diri yang berbasis pada identitas ideologis, akan memperkuat perebutan otoritas keagamaan, dan pada saat yang bersamaan memperkuat kontestasi horizontal masyarakat Islam.

Fragmentasi identitas, - berikut implikasi sosiologisnya di atas bukanlah fenomena yang khas masyarakat Lombok. Keterlibatan gerakan Salafi dalam pembentukan identitas transnasional dan upaya mengkonstruksi otoritas keagamaan, yang mengantarkannya *vis a vis* masyarakat lokal juga terjadi diberbagai daerah bahkan di berbagai Negara. Kemampuan Salafi memanfaatkan masjid sebagai wadah pembentukan dan penyebaran identitas ideologis menjadi formasi baru dalam kultur keagamaan masyarakat Lombok. Akhirnya, meski disertai dengan ketegangan dan bahkan konflik dari kelompok mainstream, masjid telah secara efektif sebagai wadah mobilitas proponen untuk memperkuat eksistensi kelompok Salafi di Lombok.

Salah satu kasus sebagai contoh, perusakan Masjid Salafi di Suela. Suela merupakan salah satu desa yang memiliki pengikut jama'ah Salafi, tepatnya ada di dusun Kopang Satu. Sejarah masuknya ajaran Salafi di Desa Suela ini tidak terlalu lama. Ajaran Salafi untuk pertama kalinya diperkenalkan oleh Amaq Baiah (Al-Marhum), salah seorang guru ngaji. Interaksi Amaq Baiah dengan sejumlah ustaz Salafi, terutama Ustaz Syafi, salah seorang tokoh Salafi di Bebidas. Karena ia merasa nyaman dengan apa yang dia

yakini hingga pada akhirnya dia memutuskan untuk memilih dan terlibat dalam penyebaran Salafi.

Sebagaimana dua desa di atas (Bagek Nyake dan Bebidas), pada masa awal keberadaan jamaah Salafi sempat menuai kontroversi. Kehadirannya memperoleh penolakan dari masyarakat setempat. Semenjak berkembangnya Salafi, masyarakat dibedakan berdasarkan masjid masing-masing. Hal itu menemukan titik puncaknya pada perubahan Mushalla Sulaiman menjadi Masjid Ummu Sulaiman oleh kelompok Salafi. Masjid Ummu Sulaiman ini pada awalnya mushalla, waqaf dari salah seorang jama'ah yang berdiri sekitar tahun 1987-an. Sebagaimana fungsi mushalla pada umumnya, pada awalnya hanya digunakan untuk shalat lima waktu dan mengaji dalam skala dan jama'ah yang sangat terbatas. Bersamaan dengan perkembangan Salafi di desa ini, melalui Amaq Baiah (Al-Marhum) dan Ustaz Rusli aktivitas keagamaan di Mushalla ini diisi oleh beberapa Ustaz dari luar Desa, yang memang berafiliasi dengan Salafi. Ustaz Syafi' salah seorang tokoh Salafi dan sekaligus sebagai inisiator pengalihan mushalla ke masjid berinisiatif mengubah mushalla tersebut menjadi masjid, yang kemudian diberi nama Masjid Ummu Sulaiman.

Bersamaan dengan keinginan untuk memperkuat gerakannya, pada tahun 2014 dimulai pembangunan masjid, meski menuai penolakan dari masyarakat setempat. Ustaz Rusli menuturkan:

> Tapi ada penolakan dari masyarakat sekitar dikarenakan jama'ah kami kurang dari 40 orang untuk menunaikan shalat jum'at. Selain itu, kami dipandang kelompok minoritas dan dianggap ajaran yang menyimpang dari Islam. Kondisi ini mendoroang terjadinya perusakan masjid kami pada waktu itu diakibatkan masyarakat terprovokasi oleh kepala desa yang sebelumnya. Alhamdulillah, pemerintah dari Bangkespol dan Kemenag Lombok Timur memediasi konflik dan meninjau secara langsung lokasi pembangunan masjid. Salah satu

> keputusan yang disepakati adalah kami diizinkan untuk membangun Masjid Ummu Sulaiman ini, dan selesai pembangunan pada tahun 2016.[8]

Keberadaan Masjid Ummu Sulaiman menjadi satu-satunya pusat pengembangan Salafi di Suela, meskipun masih menjadi minoritas di desa ini. Kepada Desa Suela mengungkapkan, tidak ada alasan untuk melarang keberadaan jamaah assunnah, mereka masih seagama dan ajarannya tidak ada yang menyimpang sama sekali. Di Desa ini ada beberapa organisasi Islam seperti NW Pancor, NW Anjani, selanjutnya ada namanya As-Sunnah. Khususnya As-Sunnah sempat terjadi perusakan masjid mereka. Isu utama perusakan masjid As-Sunnah itu karena masyarakat sekitar masih tidak tahu ajaran mereka. Mereka di provokasi oleh kepala desa sebelum saya yang menggerakkan masyarakat untuk merusak masjid mereka.[9] Namun, konflik ini terjadi menurut beberapa informan, dikarenakan ajaran Salafi ini mengharamkan praktik tahlil dan maulid. Karenanya, kelompok Salafi dipandang sebagai mazhab baru.

Persaingan otoritas elit agama juga menjadi bagian terpenting dalam terjadinya tensi sosial antar kelompok keagamaan. Ustaz Syafi menungkapkan bahwa:

> Terkait dengan perusakan masjid beberapa tahun lalu diakibatkan karena penyebab yang sederhana yaitu, orang-orang disekitar masjid yang kami bangun terdapat beberapa tokoh-tokoh yang sudah terpandang di luar organisasi As-Sunnah. Sehingga pada akhirnya ketika ada paham yang berbeda yang datang disekitar mereka maka harus dirusakkan karena kami dianggap suatu kelompok minoritas. Akan tetapi

[8] Ustaz Rusli, Takmir Masjid Ummu Sulaiman Suela, *wawancara*, 20 Oktober 2018.

[9] Kades Suela, *wawancara*, September 2018

> kami tidak menganjurkan melawan dengan cara kekerasan, memaksa kehendak, dan apabila kami menempuh jalur hukum tidak pernah diproses dikarenakan kami adalah minoritas. Konflik-konflik ini disebabkan karena ada orang yang berperan dibalik layar sebagai dalang perusakan masjid-masjid kami.[10]

Pernyataan bahwa isu teologis sebagai dasar dan satu-satunya pembenaran konflik juga tidak sepenuhnya dapat diterima. Perdebatan teologis, terutama terkait isu-isu bid'ah dan syirik sebenarnya bukanlah persoalan baru, melainkan persoalan laten yang sudah jauh sebelum Salafi eksis di Lombok. Dari isu-isu teologis kini berkembang menjadi persolan komunal. Pembedaan dua kelompok Salafi dan non-Salafi (atau Islam mainstream) yang dipresentasikan dalam dikotomi masjid, berimplikasi terhadap tidak hanya perbedaan paham keagamaan, melainkan juga perbedaan kelompok.

B. Pengakuan Negara: Menjawab Ekspektasi

Sejumlah studi sebelumnya menjelaskan bahwa perkembangan Salafi di berbagai tempat ditentukan dukungan financial dan ideologis dari Arab Saudi. Beberapa peneliti, dapat disebutkan seperti Chaplin,[11] Liow,[12] Meuleman,[13] dan Noorhaidi,[14]

[10] Ustaz Syafi, tokoh Salafi, *wawancara,* September 2018

[11] Chris Chaplin, "Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The Social and Doctrinal Importance of Saudi Arabia in Indonesian Salafi Discourse," *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies,* 7 (2) 2014.

[12] Joseph Chinyong Liow, "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies*, Vol. 45, No. 6 (11) (2014): 383-421.

[13] Johan Meuleman, "Dakwah, Competition for authority, and Development," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 167, (2-3) (2011).

menyimpulkan bahwa dukungan finansial dari Arab Saudi dan sejumlah donator Timur Tengah berperan penting dalam berkembangnya gerakan Salafi di berbagai Negara. Pada aspek lain, hasil studi Liow di Thailand, [15] dan Wiktorowicz di Jordan[16] menunjukkan bahwa gerakan Salafi cenderung menjaga jarak dengan negara, mempromosikan Salafism melalui lembaga non-formal, dan lebih memilih hubungan internasional dengan Saudi Arabia dan Kuwait.

Nampaknya, studi di atas mengabaikan kecenderungan dan dinamika kontemporer Salafi di tingkat lokal. Oleh karena itu, -tanpa mengabaikan kontribusi Saudi Arabia,- berdasarkan kecenderungan empiris, studi ini menggarisbawahi bahwa perkembangan Salafi tidaklah semata-mata karena dukungan Saudi Arabia, sebagaimana temuan sejumlah studi sebelumnya, tetapi kemampuan Salafi dalam mengkontekstualisasikan strategi dakwahnya dengan mengintegrasikan lembaga pendidikan yang dikelolanya ke dalam sistem pendidikan nasional. Dengan mendirikan sekolah formal, pendidikan Salafi memperoleh *state recognition*. Pengakuan negara ini memberikan akses untuk memperoleh undangan baik dari Kemenag maupun Dinas Pendidikan dalam berbagai lomba, seperti pidato bahasa Arab, tahfidz al-Qur'an, dan pidato keagamaan, dimana siswa-siswa Salafi kerap memenangkannya. Sejumlah lomba ini menjadi peluang Salafi untuk menunjukkan prestasi dan keunggulannya, sehingga

[14] Noorhaidi Hasan, "The Salafi Madrasas of Indonesia." In *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Lingkages*. Farish A. Noor, Yonginder Sikand Martin van Bruinessen, eds. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

[15] Joseph Chinyong Liow, *Muslim Identity,* 383-421.

[16] Quintan Wiktorowicz, "The Salafi Movement in Jordan." *International Journal of Middle East Studies* 32, (2) (2000).

meningkatkan asseptabilitas dan kepercayaan masyarakat, terutama di perkotaan. Perpaduan antara penyelenggaraan sekolah formal di satu sisi, dan keunggulannya di bidang bahasa Arab dan tahfiz al-Qur'an di sisi lain berdampak terhadap penguatan eksistensi Salafi di Lombok.

Perubahan strategi dakwah dengan mendirikan sekolah formal berhasil secara efektif membawa Salafi menjaga gerakan keagamaan yang lebih progresif. Sejak awal tahun 2000-an, melalui lembaga formalnya, selain memperoleh pengakuan negara, lembaga pendidikan Salafi juga memperoleh dukungan dana dari pemerintah. Sejak tahun 2000 - 2006 *Yayasan Abu Hurairah* Mataram sukses mendirikan madrasah dan sekolah formal dalam berbagai level, seperti Madrasah Aliyah Plus, Sekolah Menengah Pertama Islam Terpadu, dan Sekolah Dasar Islam Terpadu. Dengan menggunakan label *Islam Terpadu,* dan *madrasah plus* Yayasan Abu Hurairah berhasil menarik minat masyarakat. Melalui strategi ini Salafi memperoleh dukungan dari masyarakat lokal dan pemerintah sekaligus.

Lebih jauh, dengan menyandang status formal, lembaga pendidikan Salafi memperoleh supporting dana dari pemerintah. Pada tahun 2015 misalnya, melalui program *Bantuan Operasional Sekolah*[17] MA Abu Hurairah menerima sekitar Rp. 1.898.180.000 pertahun. Jumlah ini dihitung berdasarkan jumlah siswa yang dimiliki. Selain itu, beberapa program lainnya seperti Bantuan Siswa Miskin*,* dan Sertifikasi Guru*,* juga dapat diakses oleh madrasah tersebut.

Hal yang paling mendasar juga adalah, dengan menjadi sekolah formal, Madrasah Abu Hurairah menerima undangan resmi dari

[17] Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *Pedoman Bantuan Operasional Sekolah, 2013 dan 2016*.

pemerintah, baik dari Kementerian Agama maupun Dinas Pendidikan dalam sejumlah kompetisi pidato bahasa Arab, lomba tahfiz al-Qur'an, dan lomba pidato keagamaan. Dari sejumlah kompetisi yang diikuti, sebagian besar dimenangkan oleh siswa sekolah dan madrasah Salafi. Hal ini menjadi peluang berharga bagi Salafi untuk mempromosikan kemampuan dan program unggulannya ke masyarakat secara luas. Di tengah masyarakat Lombok yang religius, jelas prestasi ini dipandang sebagai keistimewaan lembaga pendidikan Salafi. Berbagai prestasi yang diperoleh, sekolah dan madrasah Abu Hurairah semakin dikenal luas. Kepercayaan masyarakat yang didasarkan pada kemampuan bahasa Arab dan tahfiz al-Qur'an terus meningkat. Kini lembaga pendidikan Abu Hurairah menjadi salah satu lembaga pendidikan yang paling diminati di Kota Mataram.

Bersamaan dengan kondisi di atas, masyarakat memilih pendidikan Salafi dengan dua alasan utama, yaitu alasan keagamaan dan pragmatis. Alasan keagamaan, karena masyarakat Lombok menempatkan kemampuan bahasa Arab, hafal al-Qur'an, dan kemampuan berdakwah sebagai suatu yang prestisius, yang secara teologis memperoleh pahala yang tinggi. Karena itulah, sejak awal menekankan tiga aspek ini sebagai program unggulannya. Lebih jauh, masyarakat juga memandang Salafi sebagai kelompok yang memiliki komitmen keagamaan yang tinggi, sehingga mampu meyakinkan sebagai lembaga pendidikan yang bisa menjaga anak-anak mereka terjerumus pada berbagai pengaruh negatif kehidupan modern.

Sedangkan alasan pragmatis, masyarakat Islam Lombok memiliki taraf hidup menengah ke bawah, dengan penghasilan terbatas. Sehingga adanya sekolah formal diharapkan dapat memperoleh pekerjaan yang lebih luas untuk masa depan anak-

anak mereka. Di samping itu, tersedianya sejumlah beasiswa dari berbagai sumber Timur Tengah yang tersedia di sekolah-sekolah Salafi juga menarik minat masyarakat. Pada tahun 2016 misalnya, ada 60-an siswa Yayasan Abu Hurairah yang memperoleh beasiswa di LIPIA Jakarta, lima orang di Universitas Madinah, dan 20-an guru memperoleh beasiswa dari sponsor Timur Tengah.[18] Banyak orang tua memandang hal ini sebagai kesempatan untuk memperoleh pendidikan yang lebih tinggi bagi anak mereka.

C. Masjid dan Networking Pendidikan Salafi

Selain pengakuan negara, berkembangnya lembaga pendidikan Salafi dipengaruhi oleh kemampuan Salafi memanfaatkan tensi sosial dengan mendirikan masjid baru atau mengambil-alih masjid yang sudah ada sebagai basis networking lembaga pendidikannya yang berdampak terhadap penguatan eksistensi Salafi. Adanya tensi sosial, dan bahkan sejumlah konflik yang dihadapi menjadi alasan Salafi untuk mendirikan atau memiliki masjid baru. Bagi Salafi, memiliki masjid sendiri yang terpisah dengan kelompok Muslim dominan merupakan peluang untuk menjaga dan mengembangkan *manhaj salaf*. Sedangkan pengambilalihan masjid yang sudah ada adalah memperluas ruang untuk menanamkan dan menyebarkan ideologi *manhaj salaf* dan meningkatkan jumlah proponennya. Meningkatnya jumlah masjid yang berafiliasi, semakin tinggi basis santri atau siswa lembaga pendidikan Salafi.

Tumbuh di tengah kultur keberagamaan *mainstream* NW dan NU, gerakan Salafi menempatkan masjid sebagai wadah dan *networking* utama lembaga pendidikan. Penempatan masjid sebagai

[18] Tomy, Waka MA Abu Hurairah, *wawancara*, 27 Desember, 2016.

basis gerakan sebagaimana diamati Chaplin, secara sosiologis dan teologis memiliki implikasi psikologis, tidak hanya dipandang tempat sakral juga aktivitas di dalamnya merupakan ibadah. Ustaz Abdullah, Pimpinan Ponpes Assunnah, dan Ustaz Syafi', Pimpinan Ponpes Anas bin Malik Lombok Timur menuturkan tidak kurang dari 90 Masjid Salafi tersebar di Lombok dalam 15 tahun terakhir. Meskipun jumlah ini tidak signifikan jika dibandingkan jumlah masjid yang mencapai 3.928[19] di daerah ini, namun jumlah ini akan terus bertambah bersamaan dengan semakin besarnya dukungan Arab Saudi dan semakin ofensif dan intensifnya dakwah Salafi di tempat ini.

Bertambahnya jumlah masjid, bagi salafi tidak semata-mata sebagai indikator pertumbuhan proponen, lebih dari itu juga pembentukan identitas ideologis baru masyarakat *sasak*. Konsekuensinya, jika tidak dapat mengontrol aktivitas keagamaan di suatu masjid, maka kelompok Salafi bersikukuh memiliki masjid tersendiri, terpisah dari masjid masyarakat sekitar pada umumnya, meskipun secara geografis berdekatan. Sehingga dalam satu dusun di beberapa desa dapat dengan mudah ditemui sejumlah masjid yang saling berdekatan dengan tipologi jama'ah dan paham keagamaan yang berbeda. Label "Masjid Salafi" atau "Masjid Wahabi" kerap diperlawankan dengan "Masjid Umum". Memiliki masjid sendiri bermakna secara teologis menjaga *manhaj salaf*, Islam murni bebas dari bid'ah, dan secara ideologis bermakna memiliki ruang untuk menanamkan dan menyebarkan perilaku keagamaan sesuai dengan paham yang dianutnya. Pada gilirannya, masjid hanya akan memperkuat eksistensi ideologis dan menjadi sarana yang ampuh dan instrumen legimitasi sektarian kelompok tertentu.

[19] Badan Statistik NTB, *Nusa Tenggara Barat dalam Angka tahun 2013*, 223.

Sikap puritan Salafi yang diwujudkan dalam pemisahan tempat ibadah dengan kelompok Muslim mainstream memiliki resistensi sosial. Sebagian besar dari pembangunan masjid baru Salafi selalu disertai ketegangan sosial dan konflik. Sejauh identifikasi awal, setidaknya ada 16 konflik keagamaan yang melibatkan Salafi dengan mainstream Islam Lombok, dimana Masjid Salafi kerap menjadi objek.

Kemampuan kelompok Salafi menjadikan dan memanfaatkan masjid sebagai mobilitas dan modal sosial memberikan kontribusi signifikan terhadap dinamika Salafi di Lombok. Kelompok ini, - praksis sebagaimana diungkapkan Jajang berhasil mengisi ruang kosong, yang dulunya diisi dan di bawah kontrol para elit Islam tradisional. Kajian keagamaan di masjid-masjid yang dulu secara intensif dan tulus dilakukan elit Islam tradisional, perlahan mulai terasa jauh berkurang. Kini menjadi peluang bagi kelompok Salafi untuk menjawab kebutuhan spritual masyarakat yang hilang tersebut. Bahkan di beberapa tempat, - sebagaimana juga dalam penelitian ini, sejumlah Masjid Islam mainstream beralih di bawah kontrol elit Salafi.

Di tengah kuatnya Islam mainsream, gerakan Salafi berhasil menempatkan masjid sebagai basis dakwah dan networking ideologis. Kemampuan memposisi masjid secara strategis dalam penyebaran - apa yang mereka sebut sebagai *manhaj salaf*, menempatkan gerakan ini secara perlahan turut secara signifikan memengaruhi pola dan perilaku kehidupan keagamaan di Lombok. Karena memang masjid bukanlah semata-mata sebagai tempat ibadah, namun juga secara ideologis sebagai wadah semaian ideologi tertentu untuk eksistensi kelompok. Menempatkan diri di tengah kompetisi komunal kelompok keagamaan, - meski secara ideologis dan afiliasi kelembagaan berbeda dari konsep dan gerakan

mainstrem di Lombok, seperti NU dan NW, gerakan Salafi memperoleh apresiasi oleh tidak hanya masyarakat pedesaan, tapi merambah ke masyarakat menengah perkotaan. Gerakan ini dipandang mampu menawarkan alternatif baru dengan mempromosikan terminologi "assunnah" sebagai framing dakwahnya. Bagian ini menguraikan tentang setting sosial dan perkembangan Salafi di Lombok secara umum, dimana masjid secara spesifik dijadikan *tools* yang berperan. Hingga kini tidak kurang dari 90 Masjid Salafi[20] sudah beroperasi di Lombok.

Penyebaran Masjid Salafi dan kekhasan ekspresi keagamaan di dalamnya, memberikan kesan kuat bahwa kini masjid cenderung melekat dengan identitas komunal kelompok keagamaan. Masjid pada masa awal Islam memiliki multi-fungsi, dan mengalami simplikasi fungsi sejak abad pertengahan hingga masa modern. Pada masa kontemporer saat ini, fungsi masjid mulai diperluas, kembali difungsikan untuk tidak hanya untuk ibadah, tetapi juga untuk pembentukan identitas ideologis dan persaingan antar golongan. Dengan kata lain perluasan fungsi masjid tersebut berkaitan dengan semakin menguatnya persaingan ideologis dan komunal kelompok keagamaan. Implikasinya, masjid berada dalam pusaran penguatan fragmentasi sosial yang melibatkan sentimen teologis-ideologis masyarakat Islam. Bagian ini menjelaskan bagaimana posisi strategis dan pengembangan masjid sebagai basis gerakan kelompok Salafi, dan bagaimana implikasinya dalam kehidupan sosial keagamaan.

[20] Jumlah ini diolah dari hasil wawancara dengan Ustaz Abdullah, Pimpinan Ponpes Assunah Bagek Nyake, 2 Maret 2015 dan Ustaz Syafi' Pimpinan Ponpes, *wawancara,* 13 Oktober 2018. Keduanya adalah tokoh Salafi berpengaruh di Lombok Timur.

1. Mengalah untuk Menang: Pendirian Masjid Jamaludin

Ungkapan "menjadikan tantangan sebagai peluang" dapat digunakan untuk menggambarkan bagaiman latar belakang historis pendirian Masjid Jamaludin. Masjid ini merupakan salah satu dari dua Masjid Salafi di Bagek Nyake, yang lahir dari pertarungan teologis ideologis kelompok Salafi dengan Islam mainstream. Tuan Guru Manar, pendiri masjid ini menuturkan bahwa pendirian Masjid Jamaludin sebagai jawaban atas besarnya tantangan dakwah sunnah di Bagek Nyake di masa awal. Menurutnya "pada masa awal kami memperkenalkan dakwah sunnah, terutama ketika masa ayahanda kami Ustaz Husni menghadapi tantangan yang besar dari masyarakat. Di Masjid Syamsul Palah (Masjid umum) kerap terjadi perdebatan dan ketegangan satu dengan yang lain, terutama dalam praktik ibadah. *Manhaj salaf* yang kami yakini sebagai paham yang murni dipandang sebagai paham baru oleh masyarakat, bahkan dianggap mengada-ada dan ajaran palsu.[21]

> Pendirian Masjid ini (Masjid Jamaludin) sebenarnya untuk menghindari konflik. Masjid yang kami tempati dulu (Masjid Syamsul Falah) adalah bergabung dengan ajaran yang lain. Akan tetapi dikarenakan kami ingin mengembangkan ajaran As-Sunnah ini, kami memohon untuk membuat masjid dari pada ada konflik yang terjadi dengan orang di luar Jama'ah As-Sunnah. Sehingga, setiap Dusun itu terdapat dua masjid yang salah satunya milik jama'ah Salafi. Tujuannya adalah untuk tidak ada konflik yang terjadi dan agar kami juga tenang dalam beribadah.[22]

Sebagaimana di beberapa tempat lain, pendirian masjid baru Salafi dapat dipandang sebagai strategi dakwah – kalau bukan

[21] Tuan Guru Manar, Pimpinan Salafi sekaligus pendiri Masjid Jamaludin Bagek Nyake, *wawancara*, 7 September 2018

[22]Tuan Guru Manar, Tokoh Salafi, *wawancara*, 7 September 2018

strategi kontestasi, di tengah sejumlah tantangan dari Islam mainstream. Pendirian Masjid Jamaludin Bagek Nyake merefleksikan bagaimana strategi ini ditunjukkan, dan berhasil memperoleh apresiasi masyarakat sekitar meski tetap sebagai kelompok minoritas di desa ini. Melalui masjid ini, di bawah bimbingan dakwah Tuan Guru Manar, kelompok Salafi secara bebas dan independen melakukan penyebaran dan pelaksanaan *manhaj salaf* sesuai dengan pemahamannya. Masjid menjadi bagian terpenting dalam pembentukan identitas religius-kultural masyarakat di daerah ini. Tuan Guru Manar memiliki jangkauan dakwah di 30-an masjid yang memiliki afiliasi paham dengan ajaran Salafi dari ratusan Masjid Salafi di Lombok.

> Dulu ketika masih di masjid tua – Masjid Syamsul Falah, kita sempat memberikan dakwah yang dinamakan "Kuliah Shubuh" sebagai bagian dari strategi dakwah kami di masjid dan memberikan kesempatan-kesempatan untuk mereka untuk berdakwah. Dengan itu, kami tujuan kami hanya ingin meramaikan masjid shalat berjama'ah, bukan hanya meramaikan masjid ketika Shalat Jum'atan saja. Pengajian-pengajian yang kami adakan rutin setiap minggunya. Mulai dari hari Jum'at pagi, Rabu, malam Ahad. Setiap malam ahad juga kami melakukan dakwah keliling di setiap masjid terutama di wilayah Kecamatan Aik Mel ini. Dalam berdakwah ajaran As-Sunnah strategi dakwah kami sehingga bisa diterima di masyarakat adalah kita banyak mengambil pelajaran dari Sejarah Rasulullah melalui kesabaran beliau. Jika ada yang menentang, kita biarin. Selain itu, TGH. Rusni berdakwah dengan cara yang seperti itu. Memang ada juga terkadang kelompok yang lain dengan cara kekerasan. Tetapi kita tak menggunakannya. Cara TGH. Rusni berdakwah dengan cara pendidikan, beliau juga ketika disuruh *talqin,* mau

melalukannya. Dengan cara itulah beliau masuk dengan cara merubah cara pandang suatu masyarakat.[23]

Dalam konteks pembiayaan, Ustaz Syafi, Pimpinan Ponpes Anas bin Malik mengakui adanya pembiayaan dari donatur Timur Tengah dan Arab Saudi, melalui lembaga Ihya Al-Turath yang berpusat di Kuwait. Namun ia menegaskan bahwa komponen pembiayaan hanya terbatas pada bangunan fisik. Untuk Ponpes Anas bin Malik yang dikelola Ustaz Syafi, memperoleh pembebasan 3 hektar lahan dan pembangunan Pondok dengan total rancangan anggaran 45 Miliar.[24] Dapat dipastikan semua bangunan fisik, baik lembaga pendidikan maupun Masjid yang tersebar di pulau Lombok merupakan hasil dari pembiayaan lembaga ini. Bahkan lebih dari itu, sejumlah guru memperoleh gaji dan tunjangan dari lembaga ini, bersama sejumlah donatur yang bersifat individual dan kelembagaan. Mereka yang memperoleh gaji ini pada umumnya adalah penanggung jawab lembaga atau masjid.[25]

Lebih jauh Tuan Guru Manar menjelaskan, dalam pembangunan Masjid Jamaludin didukung sepenuhnya dari donatur Timur Tengah di bawah naungan Yayasan Ihyat al-Turats. Bahkan seluruh masjid yang berafiliasi dengan dakwah Sunnah memperoleh dukungan dari Arab Saudi. Tidak mengherankan jika Masjid-Masjid Salafi kerap dikunjungi para Syekh dari Arab Saudi, baik untuk mengamati kondisi fisik bangunan, kegiatan keagamaan maupun untuk kepentingan berdakwah. Pihak yayasan Ihya al-

[23] Tuan Guru Manar, Tokoh Salafi, *wawancara*, 7 September 2018

[24] Ustaz Syafi', Ketua Ponpes Anas bin Malik, *wawancara,* 20 Oktober 2018.

[25] Ustaz Abdullah, tokoh Salafi, Pimpinan Yayasan Assunnah Lombok Timur, *wawancara*, 1 Maret 2018.

Turats selaku fasilitator hanya mensyaratkan adanya area tanah sebagai tempat pembangunan, dan selanjutnya biaya pembangunan dan bahkan tunjangan pengurus masjidnya menjadi tanggung jawab yayasan tersebut.[26]

Kondisi di atas memperkuat temuan bahwa perkembangan Salafi tidak terlepas dari dukungan sejumlah lembaga dan donatur Timur Tengah. Sejumlah yayasan Timur Tengah, seperti Rabitah al-Alam Islami[27] dan International Islamic Relief Organization (IIRO) memiliki kontribusi.[28] Belakangan, sejumlah lembaga seperti Islamic Development Bank, Kementerian Pendidikan Saudi, Raja Qatar dan Kuwait, dan sejumlah donatur pribadi di kawasan Uni Emiret Arab, ikut terlibat dalam projek ini.[29] Kehadiran lembaga Ihya al-Turats bersama yayasan Jami'iyah Darul Birr, juga secara aktif memberikan dukungan finansial lembaga pendidikan dan masjid di berbagai daerah di tanah air.[30] Sehingga dari waktu ke waktu, perkembangan dakwah Salafi menunjukkan peningkatan secara terus menerus.

Terkait dengan konflik-konflik dengan organisasi lain semisalnya NW, NU dan lain-lain itu tidak pernah karena disekitar kami banyak orang-orang NW, NU dan lain-lain. dan disetiap

---

[26] Tuan Guru Manar, Tokoh Salafi, *wawancara*, 7 September 2018

[27] Noorhaidi Hasan, "The Salafi Madrasas of Indonesia", 255. Lihat juga Martin van Bruinessen, *Introduction: Contemporery Developments in Indonesian Islam*, 51-52.

[28] Abdurrahman Wahid (ed.) *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Wahid Institut, Maarif Institut dan Gerakan Bhineka Tunggal Ika, 2009), 75.

[29] Joseph Chinyong Liow, "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies*, Vol. 45, No. 6 (11, 2011): 1383-421.

[30] Lebih lengkap lihat Chris Chaplin, *Imagining the Land of the Two Holy Mosques,* 225 - 226.

pengajian kami di masjid-masjid kami menyampaikan apa yang perlu kami sampaikan sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan al-Hadits. Jadi jika mau membantah kami, bantahlah Qur'an dan Hadits dan jangan ke kami. Karena kami hanya membaca dan menyampaikan.

Malahan ada penghasut masyarakat yang memprovokasi untuk menghancurkan masjid-masjid kami. Kami seperti terdiskriminasi sementara orang-orang yang mabuk-mabukan, judi, berzina, dan orang-orang kafir tidak prnah mereka urus. Jadi mana lebih baik? Kami orang-orang yang shalat lima waktu atau mereka yang mabuk-mabukan, judi, berzina, dan orang-orang kafir dan mengapa orang seperti itu tidak pernah diusik. Dalam perbedaan paham antara NU, NW, dengan ajaran Salaf/As-Sunnah adalah dalam ajaran As-Sunnah yang paling kami tekankan adalah untuk mengamalkan Qur'an dan Hadits Nabi sesuai dengan pemahaman-pemahaman ajaran Ahlussunnah Wal-Jama'ah. Karena aliran Ahlussunah wal Jama'ah ini adalah dagangan paling laris. Setiap orang yang ingin terkenal pasti mengatakan bahwa diri mereka Ahlussunnah wal Jama'ah. Silahkan antum cari dimana dalil ajaran Ahlussunnah Wal Jama'ah yang merayakan maulid, lalu mengapa mereka mengatakan diri mereka Ahlussunnah Wal Jama'ah dan apa dalilnya.[31]

2. Melawan untuk Menang: Ambil Alih Masjid An-Nur Bebidas

Sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya, Desa Bebidas merupakan salah satu desa yang menjadi basis perkembangan gerakan Salafi. Hampir di semua dusun terdapat Masjid Salafi yang

[31] Ustaz Sofyan, Tokoh Salafi, *wawancara*, September 2018

terpisah dengan masjid masyarakat pada umumnya. Salah satu masjid utama yang menjadi pusat dakwah Salafi adalah Masjid Assunnah An-Nur di Dusun Lampit, Bebidas. Masjid ini memiliki sejarah tersendiri, meskipun sudah puluhan tahun di bawah kontrol Islam mainstream, namun kini dibawah penguasaan elit Salafi.

Bersamaan dengan semakin banyaknya pengikut Salafi di dusun ini, pada tahun 2012 Masjid An-Nur "diambil alih" oleh jama'ah Salafi, dan selanjutnya nama Masjid An-Nur berubah menjadi Masjid Assunnah An-Nur.[32] Perubahan nama ini merefleksikan bagaimana identitas ideologis yang disemaikan di tempat ibadah menjadi penting. Masjid ini selanjutnya menjadi pusat kajian dan pengembangan Salafi di desa Bebidas.

Masjid An-Nur sebelum diambil alih oleh Jama'ah Salafi sebenarnya adalah salah satu masjid umum bagi masyarakat Bebidas, terutama bagi masyarakat Dusun Lampit. Semua kegiatan keagamaan mencerminkan aktivitas keagamaan Islam tradisional sebagaimana masyarakat pada umumnya. Perayaan berbagai ritual dan tradisi keagamaan di pusatkan di masjid ini. Tradisi maulid, serakalan, tahlilan berjama'ah, dan berbagai kegiatan keagamaan sejenisnya menjadi aktivitas yang turut menghidupkan suasana religiusitas di Masjid ini. Namun bersamaan dengan muncul dan berkembangnya kelompok Salafi yang mengusung isu syirik dan bid'ah, berbagai aktivitas tersebut tidak hanya tidak lagi dilaksanakan, tetapi bahkan dianggap bid'ah yang sesat dan dipandang harus di jauhi.[33]

---

[32] Amaq Ati, Pengurus Masjid Assunnah An-Nur, Lampit Bebidas, *wawancara* 21 Oktober 2018

[33] Ustaz Nawawi, Tokoh Agama, Pimpinan Ponpes Islamiyah Bebidas, *wawancara,* 7 Oktober 2018.

Sebagaimana di Bagek Nyake, Tuan Guru Husni memiliki peran penting. Semenjak diperkenalkan tahun 1990-an oleh Tuan Guru Husni, gerakan Salafi yang belakangan disebut dakwah sunnah, terus memperoleh apresiasi meskipun memperoleh sejumlah penolakan dari sejumlah masyarakat di Bebidas. Ustaz Nawawi, salah seorang tokoh agama menuturkan:

> Awal mula masuknya ajaran Salafi di Desa Bebidas adalah dasarnya dulu kita pernah mengadakan pengajian di beberapa masjid, awalnya kita tidak pernah tau ajaran As-Sunnah itu. Sampai pada akhirnya, di acara pengajian tersebut kita mengundang Tuan Guru Rusni. Ketika itu, kami mengundangnya dikarenakan orang tua beliau adalah Tuan Guru Manan. Beliau adalah salah seorang tuan guru termashur dan tokoh NU yang satu pemahaman dengan kita. Sehingga kami yakin apa yang Tuan Guru akan sampaikan sama sebagaimana bapak beliau. Lama-kelamaan dalam pengajian itu, dibukakanlah kitab Fathul Mu'in, kan kitab Fathul Mu'in ini adalah kitab Madzhab Syafi'i, tetapi dalam penyampaian yang diberikan banyak perbedaan para ulama'. Sehingga pada waktu itu, Tuan Guru Rusni tersebut mengajak kita untuk bingung ulama' mana yang harus kita ikuti. Sampai pada akhirnya beliau menyarankan lebih baik kita kembali kepada Qur-an dan Hadits.[34]

Dengan menggelorakan "kembali ke Qur'an dan Hadits" Tuan Guru Husni perlahan berhasil meyakinkan masyarakat. Dengan menyampaikan argumen normatif bahwa segala yang tidak diperintahkan oleh Allah dan Rasulnya, maka itu adalah bid'ah, dan bid'ah adalah sesat, dan sesat adalah neraka. Konsekuensinya, jika tidak menguasai suatu masjid, maka mereka para Jama'ah Salafi harus mendirikan masjid sendiri. Alasan mereka orang-orang As-Sunnah adalah tidak ingin satu masjid dengan jama'ah di luar

[34] Ustaz Nawawi, Tokoh Agama, *wawancara*, 11 September 2018

golongan mereka karena selain mereka itu adalah *ahlul bid'ah,* berbuat kemusyrikan karena kami ziarah kubur.[35]

Pertambahan jumlah pengikut, menambah percaya diri jama'ah Salafi untuk berdakwah dan menjadikan masjid yang sudah ada sebagai basis dakwah. Setelah berhasil mengambilalih Masjid An-Nur sebagaimana dijelaskan di atas, para ustaz secara bebas dan terbuka menyampaikan doktrin sesuai dengan pemahamannya. Jika di desa Bagek Nyake kelompok Salafi mengalah dan mendirikan Masjid Jamaludin, maka di desa Bebidas justru sebaliknya. Kelompok Islam mainstream mengalah dan mendirikan masjid baru untuk menghindari ketegangan sosial di dalam masjid.

> Pada awalnya dulu kami satu masjid akan tetapi, karena kami selalu disindir di setiap pengajiannya, ceramah, dan khotbah Jum'at. Maka dari itu, kami akhirnya mengalah untuk membuat masjid kami sendiri. Karena mereka adalah mayoritas di Desa Bebidas ini. Masjid itu kan milik bersama, tetapi mayoritas itu yang lebih berhak berkuasa untuk mengambil alih masjid. Ketika mereka yang menguasai, maka ketika itu mereka yang menentukan wajah Islam itu sendiri.[36]

Meski di tahun 1990-an, masa awal dimana Salafi mulai diperkenalkan oleh Tuan Gurun Husni, penguasaan Masjid An-Nur oleh Salafi memperoleh penolakan dari masyarakat sekitar. Ketegangan antara jama'ah Salafi yang dipandang mengusung paham baru dengan Muslim mainstream yang sudah mapan dengan Islam tradisionalnya, melahirkan sejumlah negosiasi dan tensi. Negosiasi keduanya melahrikan kesepakatan bahwa petugas masjid *share* jadwal dan bergantian, baik sebagai khotib shalat Jum'at, maupun penceramah. Namun dalam perkembangannya,

[35] Ustaz Nawawi, Tokoh Agama, *wawancara*, 11 September 2018

[36] Ustaz Nawawi, Tokoh Agama, *wawancara*, 11 September 2018

kesepakatan ini justru dijadikan ruang untuk mengekspresikan identitas masing-masing yang kerap menyinggung satu dengan yang lain. Salah seorang Pengurus Masjid tersebut menuturkan bahwa:

> Dulunya adalah masjib bersama, sejak masuknya assunnah ke desa ini, banyak jamaah yang menolak, namun sampai hari ini bisa bertahan dan menjadi tempat tetap jamaah melaksanakan ibadah. Awalnya penolakan sering terjadi, baik berupa saling sindir dan teguran lainnya. Penyelesaian masalah berjalan dengan sendirinya dan tidak ada penyelesaian baik secara hukum atau mediasi.[37] Dulu pernah ada ketegangan bahwa merayakan maulid Nabi itu masih lebih baik kita berzina katanya ketika itu ceramah dari salah satu Ustadz As-Sunnah namanya Ustadz Masdar. Sampai pada akhirnya kami masyarakat yang lain di luar aliran mereka nggak terima. Sehingga kami meminta mempertanggung jawabkan tentang apa yang disampaikan oleh ustadz tersebut terkait maulid masih lebih baik dari pada berzina. Ketika itu kami menantang mereka untuk melakukan debat terbuka sampai kami menyuruh ustadz dari As-Sunnah itu membuka kitabnya. Kebetulan Ustadz dari As-Sunnah itu pernah bersekolah di madrasah kami. Sehingga pada akhirnya mereka tak menghadiri debat tersebut.[38]

Tensi sosial yang melibatkan isu teologis dan persaingan ideologis di atas, mencerminkan betapa masjid memiliki posisi strategis untuk memperoleh otoritas elit keagamaman. Para elit kelompok keagamaan nampaknya dipersatukan oleh pandangan bahwa menguasai atau memiliki masjid adalah salah satu indikator eksistensi. Semakin besar peran dan kebebasan dalam mengelola masjid, maka kelompok keagamaan akan merasa semakin eksis.

[37]Amak Ati, Pengurus masjid Assunnah An-Nur Bebidas, *wawancara* 13 September 2018

[38]Ustaz Nawawi, Tokoh Agama, pimpinan Ponpes Islamiyah Bagek Nayake, *wawancara,* 5 Oktober 2018

Karena memang, masjid dapat disebut sebagai wadah mobilitas sosial yang sangat efektif di masyarakat Islam. Dalam kontek inilah, maka apa yang disebut *apparatus ideology* oleh Althrusser direproduksi.[39] Karena dalam rangka untuk eksis, kelompok keagamaan membutuhkan kader yang militan untuk digerakkan dan bergerak.

[39]Louis Althusser, *Ideology and Ideological State Apparatuses, in In Literary Theory: An Anthology*, Second edition, edited by Julie Rivkin and Michael Ryan (Maiden USA, Blackwell Publishing. 2004).

LEMBAGA
Dirangkai Dengan

mengurus NU
aku anggap
santriku,
dan siapa yang
enjadi santriku

BAB VII
EKSPEKTASI DI TENGAH REPRODUKSI APPARATUS IDEOLOGI

Sebagai institusi publik, lembaga pendidikan Islam melibatkan sejumlah pihak dengan ekspektasi yang berbeda. Setidaknya ada tiga kelompok yang berkepentingan, dan relavan untuk dijelaskan ekspektasinya dalam bagian ini. Masing-masing dari para intelektual, pemerintah (Kemendiknas dan Kemenag), kelompok keagamaan penyelenggara pendidikan, dan masyarakat sebagai pengguna.

A. Ekspektasi Intelektual: Idealitas Lembaga Ilmiah

Menguatnya diseminasi ideologi kelompok keagamaan dalam lembaga pendidikan untuk kepentingan memproduksi kader (*apparatuses ideology*) masing-masing,- sebagaimana halnya Salafi, memperoleh perhatian dari para intelektual Muslim. Menurut Azra, organisasi keagamaan semisal NU dan Muhammadiyah kadang-kadang terlambat memberikan respons dalam mengantisipasi perubahan yang terjadi pada masyarakat akibat modernisasi dan pembangunan yang mengimbas pada kehidupan keagamaan. Kemudian muncul kelompok-kelompok baru dalam gerakan Islam di Indonesia, misalnya kelompok *usrah, harakah*, dan *tarbiyah*. Menurutnya hal ini karena merasa sudah mapan dalam pemahaman keagamaan dan doktrinnya. Aswaja menjadi warisan turun menurun dalam NU, dan Muhammadiyah lebih menonjolkan kemuhammadiyahannya daripada doktrin keislamannya. Muhammadiyah dan NU akan merasa kesulitan mengubah doktrin

yang sudah lama dipegangnya, sementara masyarakat membutuhkan perubahan. Ia menyarankan agar doktrin tersebut harus berubah dan disesuaikan. Ia mencontohkan bagaimana masyarakat yang semakin pluralistik, sementara pemahaman keagamaan Muhammadiyah cenderung monolitik.[1] Di sisi lain tumbuhnya gerakan ideologi transnasional di internal Islam memunculkan pergulatan internal, dan melahirkan kelompok islamis, yang dalam banyak aspek saling menegasikan.

Pergeseran orientasi dan ekspektasi masyarakat yang digambarkan Azra di atas sesungguhnya sudah lama berproses, bersamaan dengan penyebaran pendidikan Belanda di satu sisi, dan muncul semangat pembaharuan yang digerakkan oleh pemikiran Muhammad Abduh di tanah air. Hasil studi Steenbrink[2] menunjukkan bahwa melalui beberapa tokoh dan organisasi keagamaan, umat Islam terlibat secara intens melakukan perubahan, baik secara kelembagaan, metode, kurikulum maupun kepemimpinan lembaga pendidikan Islam. Modernisasi ini dilakukan sebagai wujud dan respons atas pergeseran orientasi masyarakat yang menempatkan penghargaan atas status sosial berwawasan umum, dan keinginan membangun karir untuk menjawab kebutuhan hidup yang lebih pragmatis.

Implikasinya, pemilihan dan penentuan lembaga pendidikan, tidak lagi didasarkan pada kebutuhan ideologis, melainkan kebutuhan yang lebih pragmatis dan vokasional, dalam rangka menjawab tuntutan kehidupan mereka. Studi Lee Kam Hing misalnya, menyatakan meski masyarakat banyak memilih sekolah Muhammadiyah, tidak berarti mereka tertarik dengan paham

[1]Azyumardi Azra, *Islam Substantif Agar Umat Tidak Jadi Buih* (Bandung: Mizan, 2000, 46-47.

[2]Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah dan Sekolah*, 26-28, 230-231.

Muhammadiyah, tetapi lebih didorong karena kesamaan model pendidikan Muhammadiyah dengan pendidikan yang diselenggarakan negara.[3] Bahkan jauh sebelumnya Geertz, menunjukkan bahwa sebagian besar warga Muhammadiyah memilih sekolah-sekolah negeri daripada sekolah Muhammadiyah sendiri. Pada saat yang bersamaan, Geertz juga menunjukkan bahwa warga NU di wilayah perkotaan banyak yang memilih sekolah Muhammadiyah, daripada madrasah yang didirikan orang NU sendiri,[4] bahkan kini ke Salafi. Sealur dengan ini, masyarakat Islam di Lombok mencerminkan kecenderungan melepaskan ikatan-ikatan ideologis dalam menentukan lembaga pendidikan. Kualitas pendidikan dan integritas moral nampaknya menjadi pertimbangan utama. Meski NW dan NU merupakan kelompok dominan, sekolah Muhammadiyah dan Salafi tetap memperoleh apresiasi dan simpati dari masyarakat. Dalam kasus sekolah Muhammadiyah misalnya, tidak kurang dari 95% siswanya berasal dari keluarga non-Muhammadiyah.[5] Hal yang sama juga pada madrasah Salafi, dimana lebih dari 70% berasal dari keluarga non-Salafi.[6]

Kini masyarakat memiliki berbagai pertimbangan dalam memilih lembaga pendidikan. Pertimbangan tersebut dalam pandangan Malik Fadjar setidaknya ada tiga hal, yaitu nilai agama, status sosial, dan cita-cita. Namun demikian, status sosial dan cita-cita nampaknya cenderung sebagai pertimbangan yang dominan

[3]Lee Kam Hing, *Education and Politics in Indonesia 1945-1965* (Kuala Lumpur: Universitas of Malaysia Press, 1995), 119-120.

[4]Cliford Geertz, *The Religion of Java*, 195-197.

[5]Syamsul Hardi, Guru Al-Islam dan Kemuhammadiyahan, *wawancara*, 5 Oktober 2014.

[6]Tomi Widiatmo, Wakamad MA Abu Hurairah, *wawancara*, 5 Januari 2017.

akhir-akhir ini.[7] Ketiga aspek tersebut akan berdampak terhadap apa yang disebut Maghfurin sebagai "orientasi alokasi posisional",[8] yakni dorongan yang kuat untuk mencapai tingkat pendidikan yang setinggi-tingginya, karena mereka yang memiliki pendidikan makin tinggi semakin besar peluang untuk memasuki lembaga-lemabaga sosial ekonomi.

Ekspektasi masyarakat di atas, harus ditempatkan sebagai dasar reformasi pendidikan. Menurut Apple transformasi pendidikan tidak dibentuk oleh kerja guru dan peneliti, melainkan dinamika dan gerakan sosial dalam bidang ekonomi, politik, dan budaya masyarakat.[9] Karena itu memahami reformasi pendidikan tidak mungkin dilakukan tanpa memahami konteks dimana ketiga aspek tersebut bergerak.[10] Memperkuat tesis ini, dalam artikelnya *Are Markets in Education Democratic? Neoliberal Globalism, Vouchers, and the Politic of Choice,* Apple memberikan kritik terhadap kecenderungan yang kuat adanya penetrasi ideologis untuk kepentingan individu dan kelompok tertentu untuk memperoleh kekuasaan dalam pendidikan. Dengan pemikiran demikian, Apple nampaknya ingin menegaskan bahwa pendidikan yang berbasis keagamaan yang dikelola oleh masyarakat, seharusnya segera keluar dari pusaran

---

[7]A. Malik Fadjar, "Sintesa Perguruan Tinggi dengan Pesantren Upaya Menghadirkan Wacana Pendidikan Alternatif", dalam *Quo Vadis Pendidikan Islam* (Malang: Cendikia Paramulya, 2002).

[8]Ahmad Magfurin, "Pesantren Model Pendidikan Islam Masa Depan", dalam Ismail, dkk. (ed.) *Dinamikan Pesantren dan Madrasah* (Pustaka Pelajar, 2002), 142.

[9]Michael W. Apple, *Official Knowledge Democratic Education.*

[10]Michael W. Apple, *Official Knowledge Democratic Education,* xi. Lihat juga Michael W. Apple, "Are Markets in Education Democratic? Neoliberal Globalism, Vouchers, and the Politic of Choice", dalam Michael W .Apple, Jane Kenway, Michael Singh (eds.), *Globalizing Education: Policies, Paedagogies, and Politics* (New York: Peter Lang, 2005), 227.

perebutan *legality* otoritas teologis dan identitas simbolis keagamaan, dan selanjutnya mengambil posisi sebagai institusi *pure* akademis, dengan menempatkan nilai-nilai universal untuk kepentingan yang lebih luas.

Jebakan ideologis yang melibatkan *apparatus ideology* di sekolah formal, menempatkan guru sebagai agen yang penting untuk dicermati. Menghadirkan nilai-nilai multikultural sebagai *mindset* guru yang dapat secara internal diterjemahkan dalam aktivitas pendidikan dan pembelajaran di lingkungan madrasah dan sekolah. Menuju kearah ini Elliott menggarisbawahi pentingnya perguruan tinggi dalam menyiapakan guru profesional yang memiliki pengetahuan tentang ideologi dalam berbagai konteks, dengan meningkatkan kapasitas dan kemampuan *critical analysis*. Atas dasar ini ia menekankan: *pertama,* adanya relevansi pengembangan profesioanl guru dengan konteks sosial politik dan ideologi; *kedua,* pengembangan kemampuan untuk mengidentifikasi tantangan dan peluang dalam konteks sosial politik dan ideologi: *ketiga,* pelajaran yang diajarkan secara praktis harus sensitif terhadap kehidupan sosial politik dan keragaman ideologi. Dengan demikian menurut Elliott, guru akan memiliki *framework* yang mengedepankan prinsip-prinsip demokrasi, dalam membantu siswa mencapai target yang ingin diperoleh.[11] Karena bagaimanapun menurutnya, seorang guru yang secara psikologis terikat oleh ideologi tertentu, maka secara praktis dapat dipastikan akan mendasarkan dirinya pada ide, keyakinan dan pendirian yang ia bawa di dalam pembelajaran.

[11]Paula Elliott, "Mapping the Terrian (s) of Ideology in New Urban Teachers Professional Development Experiences", dalam Lilia I. Bartolome (ed.), dalam *Ideologies in Education Unmasking the Trap of Teacher Neutrality* (New York: Peter Lang, 2008), 207-214.

Indoktrinasi pada madrasah Salafi masih memperlihatkan kecenderungan umum dalam pembelajaran keislaman maupun ekstrakurikuler. Indoktrinasi ini dapat dilihat pada proses pembelajaran, bahan ajar, dan kurikulum. Indoktrinasi dimaknai sebagai proses, dimana siswa kehilangan kemampuannya untuk menilai dan menemukan hubungan berbagai ide yang mereka pelajari, dan tidak mampu menemukan keyakinan dan pandangan diri mereka sendiri secara jelas, sebagai akibat dari tertutupnya ruang untuk berpikir kritis. Agar terlepas dari pembelajaran indoktrinatif, menurut Willian Hare maka harus dibangun pembelajaran yang *open-minded* dan menumbuhkan sikap kritis siswa untuk mengkonstruksi beragam gagasan, kemampuan, minat dan bakatnya. Dalam konteks ini, sekali lagi guru memiliki posisi dan peran strategis.[12] Strategis, karena kondisi ini tidak akan terwujud, tanpa guru yang memiliki perspektif *open-minded.* Artinya, siswa tidak akan memperoleh ruang lebih luas dalam proses pembelajaran, jika gurunya berperspektif ideologis indoktrinatif.

Mewujudkan harapan tersebut, dibutuhkan guru yang memiliki perspektif multikultural, menjadi suatu komitmen untuk memfasilitasi pengalaman belajar yang memungkinkan setiap siswa mencapai potensi maksimal sebagai pelajar dan sebagai pribadi yang aktif dan memiliki kepekaan sosial tinggi di tingkat lokal, nasional dan global.[13] Multikulturalisme dimaknai Azra sebagai pandangan dunia – yang kemudian dapat diterjemahkan dalam berbagai kebijakan kebudayaan yang menekankan tentang penerimaan terhadap realitas keragaman dan pluralitas yang

[12]Willian Hare, "Ideological Indoctrination and Teacher Education", *Journal of Education Controversy,* (2013) http://www.wce.wwu.edu/Resources/CEPejournal.

[13]Melani Budianta, "Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural: Sebuah Gambaran Umum", *Tsaqafah,* Vol. 1, No. 2, 2003: 13.

terdapat dalam kehidupan masyarakat,[14] yang selanjutnya diwujudkan dalam praktik-praktik pendidikan di sekolah dan madrasah. Kondisi ini menggaris bawahi pentingnya *equality pedagogy,* yaitu prinsip pembelajaran yang tidak menyinggung suatu perasaan atau ideologi kelompok tertentu.[15] Dihadapkan dengan kesenjangan ini, maka wacana tentang multikulturalisme sebagai paradigma yang menjembatani keragaman untuk membangun toleransi dipandang penting. Relevan, kenyataan keberagamaan di masyarakat tidak selalu diimbangi dengan perspektif yang mengakui kenyataan tersebut. Namun, pada sisi lain perspektif yang monokultural dapat berubah dengan tumbuhnya kesadaran atau desakan masyarakat.[16]

Lebih jauh, kini paham multikulturalisme mulai diintegrasikan pada ranah pendidikan agama. Ini dilakukan sebagai wujud antitesis bahwa Pendidikan Agama Islam yang ada saat ini dianggap sudah tidak relevan dan telah gagal menciptakan harmoni kehidupan dan bahkan menjadi pemicu konflik di tengah masyarakat plural.[17] Karena dalam faktanya, sentimen keagamaan yang tidak hanya melibatkan dimensi kognitif, juga emosional - keyakinan (*belief*), sehingga menjadi kekuatan yang dapat dengan mudah diaktifkan untuk mobilisasi kekuatan sosial dan politik untuk memenangkan

[14]Azyumardi Azra, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia* (Yogyakarta: Kansius, 2007), 13. Sebenarnya ada tiga istilah yang sering disamakan dengan multikulturalisme, yaitu pluralitas, keragaman, dan multikultural itu sendiri, kendatipun secara teoritis memiliki perbedaan. Selengkapnya lihat Kementerian Agama, *Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Multikulturalisme* (Jakarta: Balai Litbang Agama, 2009).

[15]HAR Tilaar, *Kekuasaan dan Pendidikan Manajemen Pendidikan Nasional dalam Pusaran Kekuasaan* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 210.

[16]Melani Budianta, *Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural,* 10.

[17]Ngainun Naim dan Achmad Sauqi, *Pendidikan Multikultural: Konsep dan Aplikasi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 15.

kompetisi dan konflik. Karenanya Suparlan menyatakan bahwa keyakinan keagamaan sebagai kategori primordial[18] sebagaimana halnya etnis, suku, dan yang lain.

Amin Abdullah menyatakan, selama masih ada *negatif interest*[19] yang melibatkan sentimen teologis dan ideologis yang merambah dalam berbagai ranah, tidak terkecuali pendidikan, maka sulit bagi multikulturalisme tumbuh dan berkembang di institusi pendidikan Islam. Namun perlu dicatat bahwa keterlibatan intelektual muslim yang semakin luas dan intens dengan berbagai gerakan nasional dan international yang konsen dan aktif dalam gerakan bernuansa multikultural dapat memberi harapan, dan pada saatnya dapat memengaruhi pendidikan Islam di Indonesia. Disamping itu, satu hal yang penting untuk dilakukan secara internal oleh umat Islam adalah proses desakralisasi kebenaran. Klaim kebenaran dan keselamatan yang dilakukan kelompok keagamaan dalam Islam, saatnya dihindari. Proyek ini menjadi penting, karena bila ini tidak pernah terlaksana, maka selamanya Islam akan di pahami secara eksklusif. Kebenaran yang selama ini terdedahkan di tengah-tengah

[18]Parsudi Suparlan, *Masyarakat Majemuk Indonesia dan Multikulturalisme,* 10

[19]Amin Abdullah, "Kesadaran Multikultural: Sebuah Gerakan *Interest Minimalizatioan* dalam Meredakan Konflik Sosial", dalam *Pendidikan Multikultural Cross-Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), xvi-xvii. Terminologi "*negatif interest*" digunakan Amin untuk menggambarkan hasrat yang bermetamorfosis, menjadi upaya penggapaian kepentingan dengan mengabaikan nilai-nilai persamaan, keadilan, dan persaudaraan. Pertentang ideologis yang disemaikan dalam lembaga pendidikan ini sesungguhnya memiliki akar sejarah sejak awal abad 20, antara Perserikatan Ulama, Muhammadiyah dan Persis di satu sisi, dan Nahdlatul Ulama di sisi lain. Lihat, Jon L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford, Dunia Modern Islam*, Jilid 3 (Jakarta: Mizan, 2002), 190-193.

umat harus bisa dipahami sebagai sekedar hasil konstruksi *episteme* tertentu. Bahkan, karena kebenaran hanyalah sebagai sebuah produk dari metode interpretasi tertentu, maka maknanya senantiasa tertunda.[20]

Dalam konteks persaingan *legality* dan *legitimacy* antara Salafi dengan Islam mainstream dalam pemaknaan Islam, - dengan klaim yang sama sebagai *ahl al-sunnah wa al-jama'ah,* penting dipertimbangkan hasil analisis Mukhsin Jamil dkk. Dengan melakukan refleksi historis, menurut Jamil dkk., kehadiran paham Aswaja tidak sebatas murni perebutan akses tafsir atas Islam, melainkan faktor politik, yakni keinginan rezim Abbasiyah untuk menjaga stabilitas politik. Karena itulah kenapa kemudian, belakangan reinterpretasi Aswaja, yaitu tidak lagi sebagai doktrin teologi keislaman, tetapi sebagai metode berpikir atau *manhaj al-fikr* yang didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan (*ta'addul*), keseimbangan (*tawazun*), moderat (*tawasuth*) dan toleransi (*tasamuh*). Aswaja yang hanya dipahami sebagai mazhab menurut Jamil, dkk., hanya akan menggiring pada sikap eksklusifisme dan fanatisme kelompok umat Islam, yang pada gilirannya berpotensi menimbulkan konflik horizontal antar umat Islam. Untuk menghindari hal ini, menurutnya reinterpretasi Aswaja sebagai *manhaj al-fikr* menjadi penting, karena ruang gerak umat Islam akan lebih fleksibel dan bisa menjaga harmoni keberagamaan.[21]

[20]Bertens, K., *Filsafat Barat Kontemporer Prancis* (Jakarta: Gramedia, 2001), 326-341.

[21]M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara,* 360-361.

B. Ekspektasi Pemerintah: Mengkritik tanpa Intervensi

Hubungan negara dengan Islam mengalami dialektika yang cukup panjang. Di dalamnya, pendidikan Islam baik dalam bentuk pondok pesantren, madrasah maupun sekolah Islam memperlihatkan ritme yang penuh dengan proses penegasian (di masa awal), negosiasi, dan akhirnya integrasi. Dialektika ini sebagai konsekuensi dari dinamika politik berbangsa dan bernegara, dimana agama menjadi isu sentral. Islam dalam konteks ini, melalui organisasi keagamaan dan lembaga pendidikannya semakin disadari untuk tidak dapat diabaikan, menjadi penentu wajah bangsa. Semangat transformasi pendidikan ke dalam pendidikan nasional adalah tidak hanya karena adanya keinginan yang kuat untuk menyamakan kedudukan dan kualitas pendidikan Islam dengan pendidikan umum, juga, bagi pemerintah untuk memastikan pendidikan Islam berjalan sesuai dengan visi kebangsaan. Lahirnya SKB tiga Menteri 1975, menurut Porter sebagai salah satu strategi negara untuk mengelola dan mengarah orientasi umat Islam untuk menerima ideologi pancasila dan pengembangannya.[22] Menjadi bagian dari sistem pendidikan nasional, Pendidikan Islam menurut Jackson dan Parker memiliki tanggung jawab tidak hanya membentuk Muslim yang baik dan menjadi warga negara yang baik, juga mampu merespons tantangan pembangunan dan modernisasi.[23] Dengan demikian keragaman ideologi keagamaan yang dikembangkan pada madrasah dan sekolah Islam dapat dipayungi ideologi Pancasila. Di saat status dalam posisi sejajar

[22]Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London: Routledge Curzon, 2002), 52-56.

[23]Elisabeth Jackson and Lyn Parker. "Enriched with Knowledge': Modernisation, Islamisation", 45.

secara yuridis, pendidikan Islam nampaknya belum siap untuk melepas identitas ideologisnya, meski menerima pancasila sebagai ideologi bersama.

Menurut Wahibullah, Sekretaris Dikpora Nusa Tenggara Barat, "tidak ada regulasi yang secara spesifik yang mengatur tentang muatan ideologis,- sebagaimana terjadi dalam lembaga pendidikan di bawah Ormas keagamaan, baik dalam konstruksi kurikulum maupun aktivitas pendidikan, kecuali muatan lokal. Pemerintah, - dalam hal ini Dinas Pendidikan tidak bisa melarang dan membatasi hal tersebut, sejauh ketentuan dan kurikulum dari pemerintah tetap dijalankan".[24] Namun demikian menurutnya, banyaknya jumlah jam pelajaran dikhawatirkan berdampak terhadap tingginya beban siswa dalam proses pembalajaran. Sehingga diseminasi ideologi keagamaan secara formal dengan jumlah jam pelajaran yang cukup besar perlu dikaji, dan untuk menjaga kekhawatiran jangan sampai sekolah formal melahirkan SDM dengan watak fanatisme golongan.[25]

Memperjelas ekpektasi di atas, Aidy Furqon, Kadis Dikmen Dikpora NTB menegaskan, "secara formal Dinas Pendidikan tidak berkepentingan dengan mata pelajaran yang bermuatan ideologis, karena pemerintah sudah punya kurikulum tersendiri yang harus dijalankan oleh semua sekolah. Pemerintah hanya berkepentingan terhadap tercapainya standar minimal terhadap mata pelajaran yang sudah ditentukan dalam kurikulum pemerintah. Pemberian mata pelajaran Ormas di semua semester perlu ditinjau. Jika itu dibutuhkan cukup satu semester. Kedepan dibutuhkan penegasan posisi dan komposisi mata pelajaran keagamaan dalam struktur

[24]Wahibullah, Sekretaris Dikpora NTB, *wawancara*, 1 Oktober 2014.

[25]Wahibullah, Sekretaris Dikpora NTB, *wawancara*, 1 Oktober 2014.

kurikulum sekolah."[26] Di samping adanya keinginan untuk melakukan penegasan posisi dan komposisi mata pelajaran keagamaan yang dirumuskan Ormas penyelenggara dalam struktur kurikulum sekolah, lebih jauh Aidy juga memandang penting adanya standar evaluasi terhadap mata pelajaran Ormas. Hal ini sebagai konsekuensi dari disuguhkannya secara formal dan dikonsumsi oleh masyarakat secara umum, tidak terbatas pada anggota Ormas tersebut.[27]

Secara lokal, munculnya kebijakan penerimaan siswa baru melalui jalur Bina Lingkungan dapat dimengerti sebagai refleksi dan sekaligus respons terhadap ekspektasi masyarakat terhadap pendidikan. Seperti dijelaskan sebelumnya, kebijakan ini mengharuskan sekolah-sekolah negeri di Kota Mataram untuk memperluas akses masyarakat sekitar sekolah terhadap pendidikan negeri dengan menambah kuota 10% dari keseluruhan siswa yang diterima di masing-masing sekolah.[28] Dipandang sebagai bentuk akomodatifnya pemerintah terhadap harapan masyarakat, kebijakan ini memperoleh apresiasi dan respons positif dari masyarakat. Bahkan berkembang isu sejumlah oknum memanfaatkan peluang ini untuk menarik keuntungan pribadi, dengan menjadi "mafia" rekrutmen siswa baru melalui jalur ini.

Bersamaan dengan respons masyarakat di atas, setidaknya ada dua hal penting untuk dikemukakan: *pertama*, realitas di atas mencerminkan bahwa,- baik langsung maupun tidak langsung,

---

[26]Aidy Furqon, Kabid Dikmen Dikpora NTB, *wawancara*, 29 Oktober 2014.

[27]Aidy Furqon Kabid Dikmen Dikpora NTB, *wawancara* , 29 Oktober 2014.

[28]Dinas Pendidikan Kota Mataram, *Petunjuk Teknis Penerimaan Siswa Baru Jalur Bina Lingkungan Tingkat SMP/SMA/SMK Negeri Kota Mataram Tahun Pelajaran 2014/2015*.

pemerintah melalui Dinas Pendidikan menempatkan lembaga-lembaga pendidikan swasta sebagai *second line* di bawah sekolah-sekolah negeri. Aidy Furqon, menuturkan sejauh ini sekolah-sekolah Islam masih bersikukuh mempertahankan manajemen tradisionalnya, dan kurang mengedepankan sikap professional.[29] *Kedua*, tingginya minat masyarakat masuk ke sekolah-sekolah negeri, - yang selanjutnya direspons melalui Program Bina Lingkungan tersebut, menunjukkan bahwa sekolah-sekolah negeri yang notabenenya tidak bersifat ideologis masih menjadi pilihan masyarakat. Dua hal ini dapat dimengerti sebagai minfestasi dari ekspektasi pemerintah di tengah bersikukuhnya lembaga pendidikan Islam yang dikelola Ormas keagamaan untuk tetap menjadi wadah pembentukan identitas ideologis.

Berbeda dengan pandangan Diknas di atas, Kabid Kemenag NTB Jalaluddin menyatakan perbedaan identitas ideologis Ormas keagamaan yang diartikulasi dalam berbagai aspek pendidikan formal merupakan hal yang wajar. Bahkan menurutnya kegiatan-kegiatan keagamaan sesuai dengan Ormasnya sangat penting dalam pembentukan watak keislaman siswa, yang kadang-kadang lebih efektif dibanding kegiatan di dalam kelasnya, dan karenanya perlu ditingkatkan.[30] Pandangan ini nampaknya merefleksikan pengalaman beliau dalam keterlibatannya sebagai fungsionaris NW,- lembaga yang menaungi madrasah dan sekolah Islam terbesar di Nusa Tenggara Barat. Lebih jauh, adanya sejumlah mata pelajaran yang dirumuskan secara spesifik oleh Ormas menurutnya, bukanlah domain Kemenag. Kewenangan Kemenag mengawasi

[29]Aidy Furqon, Kabid Dikmen Dikpora NTB, *wawancara*, 29 Oktober 2014.

[30]Jalaluddin, Kabid Mapenda Kemenag NTB, *wawancara*, 3 Oktober 2014.

mata pelajaran yang sudah ditentukan oleh pemerintah. Oleh karena itu, sepanjang tidak mengganggu kurikulum pemerintah, konstruksi mata pelajaran yang berbasis ideologi keagamaan ke dalam kurikulum merupakan hak otonom Ormas penyelenggaranya.[31] Intervensi pemerintah untuk memastikan bahwa proses pembelajaran di lembaga pendidikan Islam yang dikelola kelompok keagamaan sesuai prinsip-prinsip akademik, psikologis dan kognitif siswa nampaknya belum memperoleh perhatian.

C. Ekspektasi Ormas: Penetrasi untuk Eksistensi

Di tengah besarnya ekspektasi para intelektual, pemerintah dan masyarakat, Ormas penyelenggara nampak bersikukuh untuk tetap menempatkan madrasah dan sekolah Islam sebagai wadah strategis pembentukan identitas ideologis. Mereka dipersatukan oleh harapan yang sama bahwa diseminasi ideologi dalam bentuk mata pelajaran, ekstrakurikuler maupun berbagai aktivitas lainnya, dalam rangka reproduksi kader, yang selanjutnya menjadi agen yang bekerja untuk keberlangsungan organisasi. Hal ini dipandang urgen, karena sebagai lembaga sosial keagamaan *non-state,* seperti Salafi eksistensinya sangat ditentukan oleh seberapa besar proponen di dalamnya. Dengan kata lain, eksistensi dan sustainabilitasnya ditentukan oleh seberapa efektif lembaga pendidikan melahirkan kader-kader militan baru yang menopangnya. Ditempatkan dalam posisi demikian, maka ideologi seperti dinyatakan Leonardo tidak hanya bernilai positif, juga sebagai suatu yang dibutuhkan. Bagi Leonardo, fungsi positif ideologi adalah dapat menjadi instrumen

[31]Suhardi, Kasi Kurikulum Kemenag NTB, *wawancara*, 1 Oktober 2014.

untuk membangun kekuatan, kolektivitas, dan partisipasi yang proaktif dalam gerakan-gerakan sosial politik.[32]

Manifestasi harapan di atas, - sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, mengindikasikan bahwa adanya mata pelajaran *manhaj salaf*, Salafi secara serius melakukan internalisasi dan objektivasi identitas ideologis mereka melalui lembaga formal. Tidak diragukan, mata pelajaran ini dijadikan sebagai saluran penting dalam menanamkan pesan-pesan teologis dan ideologis, untuk tidak hanya sekedar transfer pengetahuan, kelembagaan dan gerakan, juga afiliasi dan militansi siswa sebagai bagian dari proponennya. Bahkan lebih jauh, Hasbialloh dan Fakhrudin memandang bahwa Mata Pelajaran Manhaj sebagai alat untuk mengantarkan siswa ke jalan yang selamat sesuai dengan paham sahabat, dan upaya perbaikan aqidah dan menegakkan tauhid yang benar yang terbebas dari kontaminasi bid'ah.[33]

Diseminasi ideologi keagamaan sebagaimana dipaparkan pada bab sebelumnya, dipandang signifikan dalam pembentukan identitas berbasis ideologi keagamaan. *Apparatus* ideologi tidak hanya secara aktif merawat identitas ini, juga bergerak menciptakan *apparatus* ideologi baru. Sinergi antara Ormas penyelenggara, - dalam hal ini Salafi, dengan *apparatus* ini terbangun sedemikian intens, tidak terbatas pada kebutuhan yang bersifat ideologis, juga kebutuhan ekonomi untuk memperoleh topangan finansial untuk memenuhi kebutuhan hidup. Mereka yang terlibat di dalam lembaga pendidikan, baik pimpinan sekolah/madrasah, guru maupun staf, diikat oleh dua kepentingan ini. Kondisi ini

[32]Zeus Leonardo, *Ideology, Discourse, and School Reform* (London: Praegare, 2003), 185-186.

[33]Tomi Widiatmo, Wakamad MA Abu Hurairah, *wawancara*, 19 November 2014.

membuktikan bahwa penempatan kepentingan ideologis yang dikonstruksi dalam lembaga pendidikan yang terjadi pada Dinasti Saljuk atas Madrasah Nizamiyah masih terjadi hingga saat ini. Perbedaannya, jika Madrasah Nizamiyah sepenuhnya dioperasikan oleh penguasa (Negara), maka madrasah dan sekolah Islam di bawah Ormas diselenggarakan oleh masyarakat, meski memperoleh pengakuan dan dukungan finansial dari pemerintah.

Di sisi lain Syamsudin Anwar, Ketua Dewan Pendidikan NTB, menilai bahwa keragaman identitas ideologis yang dikonstruksi secara formal pada madrasah dan sekolah Islam merupakan antitesa terhadap Pendidikan Agama Islam yang ditawarkan oleh Pemerintah melalui Kemenag tidak merepresentasikan perbedaan paham keagamaan. Muatan Pendidikan Agama Islam yang selama ini diterapkan, memperlihatkan kecenderungan yang mengedepankan paham keyakinan tertentu. Namun demikian, - merespons banyaknya jam pelajaran yang bermuatan ideologis, menurutnya harus mempertimbangkan urgensi, kapasitas dan psikologis siswa. Karena memang, masyarakat tidak menjadikan ideologi keagamaan sebagai basis untuk menentukan lembaga pendidikan, tetapi kualitas dan kebutuhan yang lebih bersifat pragmatis.[34]

Disamping persoalan ideologi, sekolah dan madrasah yang diselenggarakan Ormas menurut Syamsudin Anwar masih belum memperoleh perhatian yang sama dengan sekolah yang diselenggarakan pemerintah. Ketimpangan sarana dan prasarana, kualitas dan kesejahteraan pendidik dan tenaga kependidikan yang timpang, memengaruhi penilian dan pilihan masyarakat. Implikasinya sekolah Islam dan madrasah swasta hingga saat ini

[34]Syamsudin Anwar, Ketua Dewan Pendidikan NTB, *wawancara*, 2 Desember 2014.

masih mejadi pilihan kedua setelah gagal masuk di sekolah atau madrasah negeri.[35] Implikasinya, - berdasarkan hasil Ujian Nasional tahun 2014, tidak ada satu pun sekolah Islam pun yang masuk sepuluh besar di bidang sains di Nusa Tenggara Barat. Hanya beberapa siswa madrasah dan sekolah Islam hanya unggul di bidang sosial.[36]

Pada saat bersamaan, kebutuhan ideologis Ormas keagamaan yang didiseminasi dalam berbagai aspek pendidikan, tidak memperoleh perhatian masyarakat. Keluarga dan masyarakat masih memiliki jarak (*distance*) untuk terlibat dalam merancang dan melaksanaan kontrol penyelenggaraan pendidikan. Komite Sekolah/Madrasah yang diharapkan mewakili kebutuhan dan peran masyarakat, dalam kenyataannya, bila ada hanya pemenuhan label formal. Pada saat yang bersamaan, kesadaran masyarakat atas hak untuk mengetahui apa yang diajarkan dan berbagai aktivitas di sekolah dan madrasah belum tumbuh sesuai dengan ekspektasi mereka terhadap pendidikan. Di sisi lain, sekolah dan madrasah masih menunjukkan sikap defensif terhadap pelibatan masyarakat dan *stakeholders* secara penuh dan terbuka. Implikasinya sejumlah wali murid tidak memahami secara utuh apa yang diperoleh anaknya di sekolah atau madrasah. Nampak misalnya, seorang wali murid Tamjidillah menyatakan "saya tidak memahami tentang ideologi atau *manhaj salaf*, bagi saya lembaga pendidikan Abu Hurairah memiliki program tahfiz al-Qur'an dan tahfiz al-Hadith

[35]Syamsudin Anwar, Ketua Dewan Pendidikan NTB, *wawancara*, 2 Desember 2014.

[36]Dokumen Daftar Kelulusan Ujian Nasional SMA/MA/SMK Semua Jurusan Tahun Ajaran 2013/2014.

yang sangat bagus, di samping ilmu-ilmu umum sesuai standar pemerintah."[37]

Lebih lanjut, prinsip-prinsip *participation, acceptable, communication, trust*, dan *share* yang dikenal *PACTS principles* belum terbangun secara memadai dalam iklim akademis lembaga pendidikan Islam. Partisipasi menggarisbawahi pentingnya semua pihak memiliki kesempatan yang sama untuk menyatakan pendapat, memutuskan hal-hal yang langsung menyangkut nasibnya dan bertanggung jawab atas semua keputusan yang telah disepakati bersama. Prinsip akseptasi, mengharuskan kehadiran tiap pihak diterima oleh pihak lain apa adanya dan dalam kesetaraan. Prinsip komunikasi, menuntut masing-masing pihak harus mau dan mampu mengkomunikasikan dirinya beserta rencana kerjanya sehingga dapat dilakukan koordinasi dan sinergi. Prinsip saling percaya, menuntut masing-masing pihak harus dapat mempercayai dan dipercaya atau saling percaya karena tidak mungkin suatu hubungan kerjasama yang intim dibangun di atas kecurigaan atau saling tidak percaya. Sedangkan prinsip berbagi, mengharuskan masing-masing harus mampu membagikan diri dan miliknya (*time, treasure and talents*) untuk mencapai tujuan bersama dan bukan satu pihak saja yang harus berkorban atau memberikan segalanya sehingga tidak lagi proporsional.

Merefleksikan realitas di atas, agar pendidikan Islam lebih dinamis – progresif, maka menurut Imam Suprayogo pendidikan Islam sudah saatnya melepaskan diri dari semaian ideologis, dan diletakkan pada posisi sebagai lembaga akademis keilmuan yang lebih objektif, rasional, empiris dan mengedepankan nilai-nilai universal Islam. Hal ini penting karena kini telah terjadi pergeseran orientasi masyarakat terutama di wilayah perkotaan. Mereka tidak

[37]T'amjidillah, wali murid, *wawancara*, 29 November 2014.

menjadikan ideologi sebagai dasar pertimbangan dalam menentukan lembaga pendidikan, melainkan kebutuhan yang lebih pragmatis yang dapat menjawab tuntutan kehidupan mereka.[38] Diperkuat hasil studi Minako Sakai, tentang kecenderungan orientasi keagamaan masyarakat Islam kontemporer di Indonesia. Menurut Sakai, munculnya media baru dalam *Seeking religious knowledge* seperti internet, film, video, media online, dan berbagai media cetak lainnya, cenderung semakin fungsional pada generasi baru muslim Indonesia. Bahkan Sakai mempredikasi 50% orang Islam akan mencari pengetahuan agama lewat media cetak dan internet pada tahun 2015. Dalam kondisi otoritas keagamaan yang semula dipegang elit atau tokoh agama semakin berkurang, maka emosional afiliasi ke kelompok keagamaan tertentu semakin tidak dibutuhkan.[39]

D. Dilema di Tengah Ekspektasi

Madrasah dan Sekolah di bawah Ormas tanpa disadari mengalami dilema yang problematis. Di tengah semakin tingginya dinamika dan ekspektasi masyarakat, lembaga pendidikan Islam diharuskan memenuhi ekspektasi pemerintah dan Ormas penyelenggaranya dalam waktu yang bersamaan. Pemenuhan

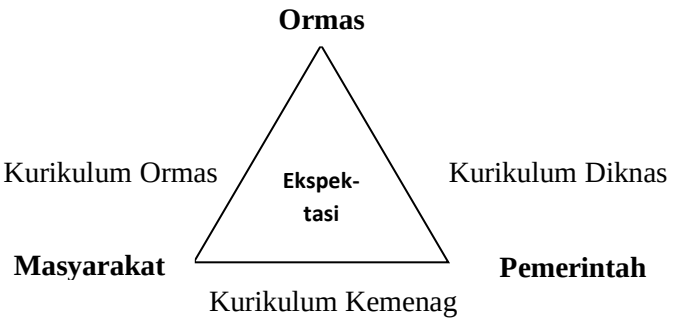
[38]Imam Suprayogo, *Quo Vadis Madrasah, Gagasan, Aksi dan Solusi Pembangunan Madrasah* (Yogyakarta: Hikayat, 2007), 68-70.

[39]Minako Sakai, "Preaching on Muslim Youth in Indonesia: the Dakwah Activities of Habiburrahman El-Shirazi", dalam *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 46, No. 1, 2012: 10-11. Kecenderungan ini juga nampak dari hasil studi Bunt terhadap semakin meluasnya penggunaan internet dalam penyebaran berbagai konsep, paham, fatwa, dan gerakan keagamaan. Lihat Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments* (London: Pluto Press, 2003).

terhadap salah satu ekspektasi akan berimplikasi terhadap eksistensinya. Tetapi memenuhi ketiganya dalam waktu yang bersamaan merupakan suatu yang sulit, di tengah berbagai keterbatasan lembaga-lembaga pendidikan Islam swasta saat ini. Pada saat yang bersamaan rivalitas antar kelompok keagamaan yang bermetamorfosis ke dalam pendidikan menjadikan madrasah dan sekolah Islam sebagai panggung pertarungan ideologis turut memperkuat dilemma ini.

Penguatan ideologi keagamaan yang melibatkan kolaborasi antara Ormas penyelenggara sebagai institusi nonformal, dan madrasah dan sekolah Islam sebagai institusi formal, menempatkan pendidikan Islam dalam posisi ganda. Di satu sisi sebagai bagian dari Ormas dan berproses untuk Ormas, di sisi lain sebagai lembaga formal harus tunduk terhadap sistem pendidikan nasional. Dalam kondisi demikian, pendidikan Islam menerapkan standar ganda, menjalankan kurikulum pemerintah dan memperoleh pengakuan dan dukungan finansial, namun tetap mendiseminasikan identitas ideologis dalam waktu yang bersamaan. Memenuhi dan memperjuangkan ekspektasi Ormas, dalam batas tertentu kerap menggeser, kalau bukan mengabaikan ekspektasi akademis dan masyarakat. Madrasah Abu Hurairah merupakan patronase gerakan Salafi. Di tengah afiliasi ideologis dan eksistensinya sebagai lembaga pendidikan formal, terjadi tarik ulur segi tiga sebagaimana tercermin dalam struktur kurikulum yang dijalankan.

Tabel. Kurikulum dan Ekspektasi



Berada di pusaran tiga ekspektasi dan kurikulum, madrasah dan sekolah Islam nampaknya memiliki beban yang serius. Imam Suprayogo menengarai besarnya beban ideologis tersebut menjadikan lembaga pendidikan Islam memikul beban terlalu berat sehingga susah untuk diajak berlari lebih cepat.[40] Pandangan ini merefleksikan muatan kurikulum pada madrasah dan sekolah Islam yang memikul tiga beban sekaligus. Beban *pertama,* Madrasah dan Sekolah Islam dituntut sukses memenuhi kurikulum pemerintah sebagai konskuensi dari integrasinya ke dalam sistem pendidikan nasional; beban *kedua*, Madrasah dan Sekolah Islam dituntut untuk memuat kurikulum agama Islam (al-Qur'an Hadith, Fiqih, Aqidah Akhlaq, Sejarah Islam, dan Bahasa Arab untuk madrasah) sebagai konskuensi menjadi lembaga pendidikan Islam; dan beban *ketiga*, pada saat yang bersamaan Madrasah dan Sekolah Islam dihadapkan pada kuatnya ideologi keagamaan dalam muatan kurikulumnya, sesuai dengan tuntutan dan kepentingan organisasi pengelola. Dengan kata lain, pendidikan Islam tidak hanya bergulat antara *academic expectation* dengan *social expectation* sebagaimana

[40]Imam Suprayogo, *Quo Vadis Madrasah, Gagasan, Aksi dan Solusi Pembangunan Madrasah* (Yogyakarta: Hikayat, 2007), 68-70.

diungkapkan Azyamurdi Azra,[41] lebih dari itu juga *ideological expectation*.[42]

Bersamaan dengan kecenderungan masyarakat yang tidak mengidentifikasi dirinya ke salah satu Ormas atau ideologi keagamaan tertentu, dan signifikansi ideologi keagamaan dalam menjawab kebutuhan masyarakat, maka melepaskan pendidikan Islam dari jeratan ideologi nampaknya dipandang sebagai alternatif. Namun tidak berarti keragaman identitas pendidikan harus dihilangkan, - karena ini merupakan suatu kekayaan umat Islam, meski tidak harus dikonstruksi secara formal. Konstruksi ideologi keagamaan secara formal, dengan jumlah jam pelajaran yang cukup tinggi, sebagaimana terlihat di Madrasah Abu Hurairah, memiliki konsekuensi akademis terhadap siswa. Beberapa konsekuensi dapat disebutkan, *pertama*, mereka secara konseptual harus menguasi muatan ideologi keagamaan, meski belum tentu - kalau bukan tidak mereka butuhkan. Selain sebagai syarat untuk kenaikan kelas, mata pelajaran *Manhaj Salaf*, merupakan mata pelajaran yang diujikan ditingkat sekolah untuk memenuhi standar kelulusan. *Kedua*, menghasilkan *output* yang memiliki resistensi ideologis dalam interaksinya dalam masyarakat yang plural secara ideologis, yang dalam batas tertentu menggunakan perspektif yang cenderung eksklusif. *Ketiga*, siswa merasa terbebani dengan kewajiban harus menguasai mata pelajaran dari Kementerian Agama, Kemendikbud, dan Ormas penyelenggara pada waktu yang bersamaan.

---

[41]Azyumardi Azra dan Jamhari, "Pendidikan Islam Indonesia dan Tantangan Globalisasi: Perspektif Sosio-Historis", dalam Jajat Burhanudin dan Dina Afrianty (ed.), *Mencetak Muslim Modern Peta Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006), 4.

[42]Saparudin, *Ideologi Kegamaan dalam Pendidikan: Diseminasi dan Kontestasi pada Sekolah dan Madrasah di Lombok* (Ciputat: Onglam Book Ciputat, 2017).

Disandingkan dengan sekolah di bawah Kemendikbud, - dengan beban yang demikian berat, madrasah dan sekolah Islam masih memperlihatkan kesulitannya dalam mengejar ketertinggalannya. Dari sepuluh besar peringkat Ujian Nasional dalam bidang sains pada tingkat SLTA tidak satu pun Madrasah dan Sekolah Islam yang masuk di dalamnya. Dalam konteks ini, maka penting mempertimbangkan saran Takeshi Kohno agar memperluas intervensi negara terhadap proses pembelajaran di lembaga pendidikan Islam. Walaupun saran ini ditujukan untuk membendung potensi radikalisme, namun ia mencatat bahwa sekolah yang cenderung berkarakater modernis, pada gilirannya akan lebih mampu menjadi mitra negara dalam rangka melakukan perubahan, utamanya memproduksi para pemimpin nasional yang turut memengaruhi kebijkan negara.[43]

Meski saran Kohno di atas dapat dipertimbangkan, namun kepentingan negara harus ditempatkan secara proporsional dan demokratis. Pendidikan di Indonesia, meski melibatkan kepentingan negara dalam penyelenggaraan madrasah dan sekolah Islam, tidak berarti negara menjadikan pendidikan Islam sebagai alat kekuasaan secara langsung sebagaimana hasil analisis Safi terhadap Madrasah Nizamiyah. Jika Dinasti Saljuq memberikan intervensi sepenuhnya terhadap keseluruhan substansi (kurikulum) yang diajarkan di madrasah dan *out put* yang dihasilkan,[44] maka di Indonesia hanya memberikan pelayanan administrasi dan regulasi, serta dukungan pendanaan secara terbatas terhadap pendidikan di

[43]Takeshi Kohno, "Political Background of Islamic Education Institutions and the Reach of the State in Southeast Asia", *Studia Islamika*, Vol. 16, No. 2, 2009: 192.

[44]Omid Safi, *The Politic of Knowledge in Premodern Islam Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Carolina: The University of North Carolina Press, 2006). Lihat juga Abuddin Nata, *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana, 2011).

bawah Ormas. Dalam posisi ini negara berkepentingan untuk memastikan bahwa semua proses pendidikan di Indonesia berjalan dalam kerangka regulasi dan kepentingan negara, tanpa menghilangkan identitas keagamaan masing-masing lembaga pendidikan.

Sebaliknya, bersikukuhnya madrasah dan sekolah Islam sebagai wadah diseminasi ideologi tertentu, tidak berarti pendidikan Islam yang dikelola Ormas sedang melakukan oposisi atau penolakan terhadap negara, sebagaimana halnya madrasah di Pakistan dan Afganistan.[45] Atau sebaliknya di Brunei Darussalam, di bawah kontrol negara pendidikan Islam cenderung memiliki identitas yang tunggal, dimana pemikiran sunni (mazhab Shafi'i) menjadi ideologi yang dominan.[46] Pemberian ruang bagi organisasi sosial keagamaan untuk menyelenggarakan lembaga pendidikan sesuai dengan identitas ideologi masing-masing di Indonesia mencerminkan demokratisasi dan adanya hubungan yang mutual antara negara dan pendidikan Islam, meski masih menuai persoalan. Sebagaimana disebutkan Bryner, di beberapa negara Muslim seperti Mesir dan Malaysia, lembaga pendidikan yang di selenggarakan oleh

[45]Bahkan negara digandrungi rasa curiga kepada ulama yang memegang otoritas pada lembaga-lembaga pendidikan Islam. Berbagai regulasi yang ditawarkan pemerintah menghadapi penolakan dari pemangku madrasah dan lembaga pendidikan Islam lainnya, karena dianggap tidak sejalan dengan ideologi keagamaan yang dianut dan menjadi dasar pengembangan pendidikan. Walaupun ada beberapa perubahan dalam beberap tahun terakhir, sejalan dengan program (USAID) AmerikaInamullah, Hafiz Muhammad, Hafiz Hifazatullah, Muhammad Sarwar, Naeemullah Khan, and Khalid Sultan. "Reforming The Madrassah System Of Education In Pakistan." *Contemporary Issues In Education Research*, Vol. 3, No. 4, 2010: 43-46. *Education Research Complete*, EBSCO*host* (accessed November 20, 2013), 45-46.

[46]Iik A. Mansurnoor. *Maintaining Religious Tradition*, 215.

masyarakat secara independen (*private religius school*) cenderung termarjinalkan. Sementara di Indonesia, keberadaan sekolah-sekolah Islam swasta (*private*) secara struktural memperoleh dukungan dari pemerintah. Hal ini menurut Bryner merupakan fenomena pertumbuhan, pengalaman dan inovasi yang baik. Pada saat yang bersamaan kecenderungan kontemporer pendidikan Islam mencerminkan penguatan terhadap religiusitas seraya akomodatif dan memperlihatkan kemampuan mengembangkan pengetahuan umum.[47]

Problem yang dihadapi, seperti dikemukakan di atas, keinginan organisisasi penyelenggara untuk melahirkan *apparatus* ideologi di tengah tuntutan dua institusi negara (Kemendikbud dan Kemenag) mengantarkan madrasah dan sekolah Islam dalam kondisi dilema dengan beban yang cukup berat. Oleh karena itu Suprayogo menengarai besarnya beban ideologis tersebut menjadikan lembaga pendidikan Islam memikul beban terlalu berat sehingga susah untuk diajak berlari lebih cepat.[48] Karena memang, ideologi merupakan unsur fundamental dalam *survive*-nya suatu kelompok atau organisasi sosial, dan karenanya cenderung bersifat hegemonik untuk menjadi yang dominan dengan segala citarasa, kebiasaan moral, prinsip-prinsip religius dan politik seluruh hubungan sosial, terutama dalam perspektif moral dan intelektual.[49] Maka relevan dan penting apa yang dikatakan Hefner bahwa meskipun pendidikan Islam sudah menunjukkan perubahan, namun tidak ada *master plan* yang jelas pengembangan pendidikan Islam di tengah

[47]Karen Bryner, *Piety Projects: Islamic School for Indonesia's Urban.*

[48]Imam Suprayogo, *Quo Vadis Madrasah, Gagasan, Aksi dan Solusi Pembangunan Madrasah* (Yogyakarta: Hikayat, 2007), 68-70.

[49]Peter Burke, *History and Social Theory* (New York: Cornel University Press, 1993), 127-128.

tekanan globalisasi, modernisasi, dan kapitalisme saat ini dan ke depan.[50]

Diseminasi ideologi yang diartikulasikan dalam berbagai aspek pendidikan yang dipaparkan pada bab empat, dapat dimaknai sebagai keinginan untuk menjadi yang dominan di tengah kontestasi perebutan otoritas dan identitas keagamaan. Keinginan menjadi yang dominan, menurut Joe tidak dapat disangkal merupakan substansi pokok dari ideologi. Joe berpendapat bahwa hal ini dapat dilihat dari praktik-praktik ideologi yang memperlihatkan proses proteksi kekuasaan yang tidak seimbang antar kelompok masyarakat dan individu. Dalam konteks ini, perebutan otoritas pembentukan makna diperlukan dengan apa yang ia sebut "*educating, and reeducating*".[51] Keinginan untuk menjadi dominan mengantarkan lembaga pendidikan sebagai wadah, dimana berbagai upaya yang dimanifestasikan dalam beragam konteks untuk mempertahankan dan menjadi dominan dilakukan.[52] Dalam kondisi ini sebagaimana analisis Hefner, keragaman gerakan keagamaan telah menjadi kompetisi dan kontestasi dalam interpretasi simbol dan kontrol kelembagaan pendidikan, informal dan formal untuk reproduksi dan keberlanjutan mereka.[53]

---

[50]Robert W. Hefner, "Islamic Knowledge and Education in the Modern Age," dalam Robert W. Hefner (ed.), *The New Cambridge History of Islam*, *Muslims and Modernity Culture and Society since 1800*, Vol. 6 (Cambridge Press, 2011), 518.

[51]Paula Elliott, *Mapping the Terrian (s) of Ideology*, 266

[52]Lilia I. Bartolome, "Beyond the Fog of Ideology", dalam Lilia I. Bartolome (ed.), *Ideologies in Education Unmasking the Trap of Teacher Neutrality*, (New York: Peter Lang, 2008), xx-xxi. Lihat juga Michael W. Apple, *Ideology and Curriculum* (New York: Taylor and Francis e-Lebrary, 2002).

[53]Robert W. Hefner, "Varieties of Muslim Politics: Civil vs Statist Islam", dalam Fuad Jabali and Jamhari (eds.), *Islam in Indonesia Islamic Studies*

Kontestasi identitas ideologis antara NW sebagai representasi *mainstrem* keberagamaan masyarakat Lombok, dan Salafi sebagai basis gerakan puritan misalnya, menjadi latar belakang yang dapat menjelaskan bagaimana madrasah dijadikan panggung strategis. Bukan persaingan antara Islam sebagai basis kultural masyarakat tradisional, dan sekularisme sebagai basis modernisasi, sebagaimana yang dipaparkan Bekim Agai[54] dalam melihat modernisasi pendidikan di Turki. Lebih dari itu, rivalitas internal umat Islam yang bersifat laten masih terus memperoleh momentumnya, meski sama-sama melakukan modernisasi. Bahkan dalam pendidikan formal, modernisasi memberikan ruang yang lebih luas bagi terjadinya kontestasi identitas tersebut. Dalam konteks inilah mata pelajaran *Manhaj*, - berikut sejumlah elemen pendukungnya, memiliki makna yang sangat penting, karena tidak saja menjadi bagian penting dari keberadaan organisasi atau kelompoknya, tetapi juga menjadi landasan, atau bahkan alat legitimasi keagamaan bagi posisi yang disandangnya sebagai kelompok sosial yang otoritatif dalam menerjemahkan Islam.

Sebagai gerakan keagamaan, kecenderungan untuk menjadi dominan tersebut merupakan perwujudan dari proses legitimasi, - salah satu bentuk modus operandi ideologi dalam konsepsi Eagleton. Legitimasi merupakan usaha atau proses memberikan keputusan yang kuat atas otoritas yang dimiliki, untuk menjaga

and Social Transformation (Indonesia-Canada Islamic Higer Education Project, 2002), 138.

[54]Bekim Agai, "Islam and Education in Secular Turkey: State Policies and The Emergence of Fethullah Gulen Group", dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman (eds.). *Schooling Islam the Culture and Politics of Modern Muslim Education* (New Jersey: Princeton University Press, 2007). Lihat juga Arief Subhan, *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia Abad ke-20 Pergumulan antara Modernisasi dan Identitas* (Jakarta: Kencana, 2012), 64.

keamanan subjek-subjek di dalamnya. Dalam konteks ini kemampuan untuk membangun dan mempertahankan kredibilitas dihadapan pengikutnya sangat penting. Karena itulah menurut Eagleton legitimasi tidak bisa lepas dari upaya rasionalisasi - dimana *social interest* diupayakan *respectable*.[55] Kepentingan untuk memelihara kredibilitas dan kharisma menjadi penting ketika eksistensinya ditentukan oleh proponennya.

Uraian di atas memperlihatkan bahwa diseminasi ideologi yang dijelaskan di bab empat, berimplikasi terhadap terbangunnya iklim dialektis antara kontestasi dan ekspektasi. Keinginan menjadi kelompok dominan, - sesuai karakter ideologi, yang diterjemahkan melalui sikap penegasan dan penegasian identitas masing-masing, berimplikasi terhadap semakin terpeliharanya, – bahkan meluasnya fragmentasi masyarakat Islam. Madrasah dan sekolah Islam yang sejatinya sebagai institusi sosial yang mencerminkan dinamika dan ekspektasi masyarakatnya, cenderung lebih merepresentasikan Ormas sebagai penyangganya. Diletakkan dalam kepentingan ideologis, berbagai teks, bahan ajar, doktrin yang dirumuskan, dan berbagai ritual yang diterapkan, diterjemahkan sebagai cara untuk legitimasi dan meneguhkan identitas ideologis dan penegasian identitas satu dengan yang lain. Realitas ini mencerminkan bagaimana ekspektasi antar Ormas memperoleh ruang dan posisi yang penting. Persaingan untuk menjadi lembaga pendidikan terdepan dengan memperjuangkan prestasi-prestasi akademik dan skill yang dibutuhkan belum sepenuhnya terbangun dalam iklim pendidikan di madrasah dan sekolah Islam. Iklim pendidikan dalam

[55]Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction,* 54. Pentingnya otoritas keagamaan sebagai sumbu ideologi keagamaan, yang kini sudah mengalami pergeseran, lihat Minako Sakai, "Preaching on Muslim Youth in Indonesia: the Dakwah Activities of Habiburrahman El-Shirazi", dalam *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 46, No. 1, 2012: 10-11.

banyak aspek lebih mencerminkan kepentingan ideologis ketimbang kepentingan akademis.

BAB VIII
PENUTUP

A. Simpulan

Berdasarkan kecenderungan empiris, studi ini menggarisbawahi tiga simpulan utama: *pertama*, perkembangan Salafi tidaklah semata-mata karena dukungan Saudi Arabia, sebagaimana temuan sejumlah studi sebelumnya, tetapi kemampuan Salafi dalam mengkontekstualisasikan strategi dakwahnya dengan mengintegrasikan lembaga pendidikan yang dikelolanya ke dalam sistem pendidikan nasional. Dengan mendirikan sekolah formal, pendidikan Salafi memperoleh pengakuan negara (*state recognition*). Pengakuan negara ini memberikan akses untuk memperoleh undangan baik dari Kemenag maupun Dinas Pendidikan dalam berbagai kompetisi, seperti pidato bahasa Arab, tahfidz al-Qur'an, dan pidato keagamaan, dimana siswa-siswa Salafi kerap memenangkannya. Sejumlah lomba ini menjadi peluang Salafi untuk menunjukkan prestasi dan keunggulannya, sehingga meningkatkan akseptabilitas dan kepercayaan masyarakat, terutama di perkotaan. Perpaduan antara penyelenggaraan sekolah formal di satu sisi, dan keunggulannya di bidang bahasa Arab dan tahfiz al-Qur'an di sisi lain berdampak terhadap penguatan eksistensi Salafi di Lombok.

Kedua, kemampuan Salafi memanfaatkan tensi sosial dengan mendirikan masjid baru atau mengambil-alih masjid yang sudah ada sebagai basis *networking* lembaga pendidikannya berdampak terhadap penguatan eksistensi pendidikan Salafi. Adanya tensi sosial, dan bahkan sejumlah konflik yang dihadapi menjadi alasan

Salafi untuk mendirikan atau memiliki masjid baru. Bagi Salafi, memiliki masjid sendiri yang terpisah dengan kelompok Muslim dominan merupakan peluang untuk menjaga dan mengembangkan *manhaj salaf*. Sedangkan pengambilalihan masjid yang sudah ada adalah memperluas ruang untuk menanamkan dan menyebarkan ideologi *manhaj salaf,* dan meningkatkan jumlah proponennya. Meningkatnya jumlah masjid yang berafiliasi, semakin tinggi basis santri atau siswa lembaga pendidikan Salafi.

Sedangkan yang *ketiga*, ideologi keagamaan yang dideseminasi melalui - dan dalam berbagai aspek pendidikan, baik kurikulum dan *hidden* kurikulum, ekstrakurikuler, subyek pendidikan (pimpinan, guru, siswa, pimpinan Salafi), regulasi, maupun berbagai aktivitas keagamaan di lingkungan pendidikan, membuktikan bahwa: penetrasi ideologis masih berlangsung pada lembaga pendidikan formal. Keragaman strategi dan instrumen yang digunakan memberikan gambaran yang jelas, - dengan *modus operandi* tertentu, ideologi dideseminasikan secara sistematis dimanifestasikan dan disemaikan dalam lembaga pendidikan. Salafi menyadari bahwa untuk mempertahankan dan mengembangkan eksistensinya, dan untuk memperluas proponennya, hanya mungkin dilakukan lewat pendidikan. Dalam kondisi demikian, madrasah dan sekolah Islam menjadi apa yang disebut Althusser sebagai wadah reproduksi *apparatuses ideology,* dimana proses *interpellation* individu-individu menjadi kader-kader ideologis dibentuk dan direproduksi.

Rambahan penetrasi ideologis ke dalam berbagai aspek pendidikan formal tersebut, memunculkan dan memperkuat pandangan bahwa madrasah dan sekolah Islam memiliki standar ganda, di satu sisi menjadi bagian dari sistem pendidikan nasional dengan berbagai regulasi di dalamnya, di sisi lain kepentingan ideologis tetap disemaikan melalui berbagai strategi. *Output* dari

lembaga-lembaga pendidikan semacam ini memiliki potensi menghadapi resistensi ideologis ketika berinteraksi dengan masyarakat yang lebih luas dan plural. Di tengah pergulatan ini, ekspektasi *stakeholders* nampaknya belum sepenuhnya terakomodasi dalam lembaga pendidikan yang diselenggarakan oleh gerakan atau kelompok keagamaan. Bahkan madrasah dan sekolah Islam secara terus menerus dijadikan sebagai panggung dan wadah kontestasi identitas ideologis untuk menjadi yang dominan antara satu dengan yang lain, untuk dianggap yang paling absah dan benar. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa pendidikan Islam dalam banyak aspek cenderung lebih merepresentasikan ekspektasi kelompok keagamaan daripada profesional-akademiknya sebagai lembaga ilmiah. Akhirnya, lembaga pendidikan Islam tidak hanya diharuskan memenuhi *academic expectation,* dan *social-religious expectation,* tetapi juga *ideological expectation* dalam kader-kader ideologis untuk sustainibilitas kelompok keagamaan.

B. Saran

Keragaman identitas ideologis pendidikan Islam merupakan khazanah yang harus dipelihara. Keragaman ini merupakan kekayaan yang memberikan ruang pembelajaran untuk saling menghormati, dan menjadi potensi dan motivasi untuk memperoleh capaian yang maksimal. Namun, ketika keragaman ini diartulasikan dalam pendidikan formal secara ideologis akan memiliki konskwensi yang berbeda. Selain secara akademis harus dikuasai oleh setiap siswa, juga cenderung dijadikan sebagai penegasan identitas untuk dipertentangkan dan penegasian satu dengan yang lain. Dalam kondisi ini, secara internal dibutuhkan kearifan eksponen madrasah dan sekolah Islam, terutama elit

kelompok keagamaan penyelenggara, untuk mempertimbangkan jumlah jam dan dominannya konstruksi ideologi keagamaan dalam berbagai aspek pendidikan. Jika selama ini madrasah dipandang memiliki beban yang terlalu berat karena menjalankan kurikulum Kemendikud dan Kemenag secara penuh dan bersamaan, maka artikulasi ideologi keagamaan dalam berbagai aspek pendidikan, - sebagaimana disajikan dalam temuan penelitian ini, menambah beban, dan sekaligus memperkuat asumsi ini. Energi kompetitif dalam konteks ideologis sudah saatnya lebih diarahkan pada kompetisi untuk pencapaian kualitas pendidikan untuk menjawab tantangan umat yang lebih luas.

Lebih jauh, kurangnya peran dan kontrol *stakeholders* terhadap substansi dan proses pendidikan yang berlangsung di madrasah dan sekolah Islam dipandang sebagai salah satu faktor mengapa ekspektasi masyarakat belum sepenuhnya terakomodasi dan terwujud. Implikasinya, lembaga pendidikan ini terkesan cenderung lebih merepresentasikan Ormasnya ketimbang harapan masyarakat. Oleh karena itu, peran *controlling, supporting, advisor,* dan *mediator* masyarakat, yang secara regulatif sudah diatur dalam berbagai ketentuan sudah saatnya diwujudkan secara nyata dan simultan. Kepentingan untuk menempatkan madrasah dan sekolah Islam sebagai lembaga ilmiah yang mampu menjawab tantangan dan kebutuhan masyarakat Islam sudah saatnya memperoleh perhatian. Otoritas ideologis dan kelembagaan yang dimiliki kelompok keagamaan atas lembaga pendidikan hendaknya ditempatkan secara profesional dan proporsional, dimana prinsip-prinsip ilmiah menjadi payung operasional berbagai aktivitas di dalamnya.

Terakhir, meskipun penelitian ini dipandang "tuntas" karena telah melalui sejumlah tahapan, namun pada saat yang bersamaan memiliki keterbatasan. Hal ini setidaknya dapat dilihat

dari belum sepenuhnya mengungkap implikasi sosiologis ideologis dalam pendidikan terhadap kehidupan masyarakat yang lebih luas, terutama menguatnya tensi sosial dan konflik yang melibatkan kelompok Salafi. Penelitian ini juga belum mengungkapkan secara mendalam relasi dan dukungan transnasional Salafi secara mendalam, dalam penyebaran ideologi dan pengembangan lembaga pendidikan. Berdasarkan keterbatasan ini, menjadi penting dilakukan penelitian lebih lanjut oleh para peneliti lainnya. Karena memang, isu hubungan pendidikan Islam dan ideologi kelompok keagamaan yang bersinggungan dengan isu-isu sosial politik cenderung semakin dinamis dan kompleks.

الإدارة العالمية للجمعية
N U
نهضة العالم
١٣٤٤
1926

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Mohd Kamarulnizam. "The Argumentation of Radical Ideas and the Role of Islamic Education System in Malaysia", *Studi Islamika*, *Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 16, no. 1, 2009.

Agai, Bekim. "Islam and Education in Secular Turkey: State Policies and The Emergence of Fethullah Gulen Group", dalam Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman (Eds.), *Schooling Islam the Culture and Politics of Modern Muslim Education* (New Jersey: Princeton University Press, 2007).

Abdullah, Amin. "Kesadaran Multikultural: Sebuah Gerakan *Interest Minimalizatioan*" dalam Meredakan Konflik Sosial," dalam *Pendidikan Multikultural Cross-Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007).

Abdullah, Taufik dkk. "Dinamika Islam Masa Kini", dalam *Ensklopedi Dunia Islam* Jilid 6 (PT. Ichtiar Baru Baru Van Hoeve, 2002).

Akhmad, Dadang. *Sosiologi Agama* (Bangdung: Rosdakarya, 2000).

Al-'Aql, Nashir bin Abd al-Karim. *Islamiyah La Wahabiyah* (Saudi: Dar al-Fadilah, 2007).

Alam, Arshad. "Making Muslims Identity and Difference in Indian Madrasas", dalam Jamal Malik (ed.), *Madrasah in South Asia Teaching Terror?* (New York: Routledge, 2008).

Al-Dawish, Abd al-Razak. *Fatawa al-Lajnah al-Daimah Lilbuhutsi al-'Ilmiyah wa al-Ifta',* Jilid 2. Riyadh: Dar Bilnasiyah Linashr wa al-Tauzi', 1317 H.

Al-Fauzan, Fauzan bin Abdullah. *Kitab Tauhid* (Jakarta: Yayasan Al-Sofya, 1424 H).

Alkhuli, Muhammmad Ali. *Qamus al-Tarbiyah Injliẓy - 'Araby* (Beirut Lebanon: Dar el-'Ilm lil-Malayin, 1981).

al-Siḥimy, Abd al-Salām. *Kun Salafiyyan 'alā al-Jaddah* (Madinah al-Nabawiyah, tp. 1423 H.

Althusser, Louis. "Ideological Apparatus State". *Modern theory: An Anthology* (New york, 2003).

_____. "Ideology and Ideological State Apparatuses", dalam Julie Rivkin and Michael Ryan (eds.), *Leteracy Theory: An Anthology,* Second Edition (Maiden USA: Blackwell, 2004).

_____. *Lenin and Philosophy and Other Essays* (London: New Left Books, 1971).

_____. *On The Reproduction of Capitalism Ideology and Ideological State Apparatuses* (London: Verso, 1971).

Alvi, Hayat. "The Diffusion of Intra-Islamic Violence and Terrorism: The Impact of the Proliferation of Salafi/Wahabi Ideologies." *Middle East Review of International Affairs* 18, (2), 2014.

Apple, Michael W. *Ideology and Curriculum* (New York: Taylor and Francis e-Lebrary, 2002).

_____. *Official Knowledge Democratic Education in a Conservative Age*, Second Edition (London: Routledge, 2000).

_____. "The Politic of Official Knowledge: Does a National Curriculum Make Sense?", *Discourse,* vol. 14, no. 1, 1993.

_____. *Democratic Education in a Conservative Age* (New York: Routledge, 1993).

_____. "Are Markets in Education Democratic? Neoliberal Globalism, Vouchers, and the Politic of Choice", dalam

Michael W .Apple, Jane Kenway, Michael Singh (eds.), *Globalizing Education: Policies, Paedagogies, and Politics* (New York: Peter Lang, 2005).

Arifin, Syamsul. "Agama sebagai Instrumen Gerakan Sosial Tawaran Teoritik Kajian Fundamentalisme Agama", *Studia Philosophica et Theologica,* Vol. 8 No. 1, 2008.

Arzaki, Djalaludin dkk. *Nilai-nilai Agama dan Kearifan Budya Lokal Suku Bangsa Sasak dalam Pluralisme Bermasyarakat: Sebuah Kajian Antropologis-Sosiologis-Agamis*, (Mataram: Redam, 2001).

Aziz Sukarnawadi, Abdul. *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudera Biru, 2016).

Azra, Azyumardi dan Jamhari, "Pendidikan Islam Indonesia dan Tantangan Globalisasi: Perspektif Sosio-Historis", dalam Jajat Burhanudin dan Dina Afrianty (ed), *Mencetak Muslim Modern Peta Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006).

_____. "Reforms in Islamic Education: A Global Perspective Seen from the Indonesian Case", dalam Charlene Tan (ed.). *Reform in Islamic Education International Perspectives* (London, Bloomsbury Academic: 2014).

_____. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, cet. 3 (Jakarta: Kencana, 2007).

_____. *Islam Substantif Agar Umat Tidak Jadi Buih* (Bandung: Mizan, 2000).

_____. *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia* (Yogyakarta: Kansius, 2007).

Badan Statistik NTB, *Nusa Tenggara Barat dalam Angka tahun 2013*.

Barron, Nelda L. "Reflection from Beneath the Veil: Maenstrem Preservice Teacher (Dis) Covering Their Cultural Identities", dalam Lilia I. Bartolome (ed). *Ideologies in Education Unmasking the Trap of Teacher Neutrality*, (New York: Peter Lang, 2008).

Bartholomew, John Ryan. *Alif Lam Mim Kearifan Masyarakat Sasak,* penerjemah Imron Rosyidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001).

Bartolome, Lilia I. "Beyond the Fog of Ideology", dalam Lilia I. Bartolome (ed). *Ideologies in Education Unmasking the Trap of Teacher Neutrality*, (New York: Peter Lang, 2008).

_____. *Ideologies in Education Unmasking The Trap of Teacher Neutrality* (New York, 2008).

Bruinessen, Martin van, dkk. *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Lingkages* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

_____. *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the "Conservative Turn"* (Singapore: ISEAS, 2013).

Bryner, Karen. "Piety Projects: Islamic School for Indonesia's Urban Middle Class" (*PhD Dissertation,* The Graduate School of Arts and Science, Columbia University, 2013).

Budianta, Melani. "Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural: Sebua Gambaran Umum", *Tsaqafah,* Vol. 1, No. 2, 2003.

Budiwanti, Erni. *Islam Sasak Wetu Telu versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

Bunt, Gary R. *Islam in the Digital Age E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments* (London: Pluto Press, 2003).

Burhanuddin, Jajat. "Pesantren, Madrasah, dan Islam di Lombok," dalam Jajat Burhanuddin dan Dina Afrianty (editor), *Mencetak*

Muslim Modern Peta Pendidikan Islam Indonesia (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006).

Burke, Peter. *History and Social Theory* (New York: Cornel University Press, 1993).

Cederroth, Sven. *The Spell of The Ancestors and The Power of Mekkah A Sasak Community on Lombok* (Sweden: ACTA Universitis Gothoburgensis, 1981).

Chaplin, Chris. "Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The Social and Doctrinal Importance of Suadi Arabia in Indonesian Salafi Discourse", *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies,* Vol. 7 (2), 2014.

Coulson, Andrew. "Education and Indoktrination in the Muslim World Is There a Problem? What Can We Do about It?," *Policy Analysis,* No.511, 2004.

Departemen P dan K NTB, *Pengaruh Budaya Asing terhadap Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Sasak di Daerah NTB* (Mataram: Departemen P dan K,1996).

Departemen P dan K, *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Departemen P dan K, 1978).

Dinas Pendidikan dan Kebudayaan NTB, *Daftar SMA Negeri/Swasta Se-NTB Tahun 2015*.

Dinas Pendidikan Kota Mataram, *Petunjuk Teknis Penerimaan Siswa Baru Jalur Bina Lingkungan Tingkat SMP/SMA/SMK Negeri Kota Mataram Tahun Pelajaran 2014/2015*.

Eagleton, Terry. *Ideology: An Introduction* (London: Thetford Press, 1991).

Elliott, Paula. "Mapping the Terrian (s) of Ideology in New Urban Teachers Professional Development Experiences", dalam Lilia I. Bartolome (editor), dalam *Ideologies in Education*

Unmasking the Trap of Teacher Neutrality (New York: Peter Lang, 2008).

Esposito, John L. *Ensiklopedi Oxford, Dunia Modern Islam*, Jilid 3, cet. 2 (Mizan, 2002).

Fadjar, A. Malik. "Sintesa Perguruan Tinggi dengan Pesantren Upaya Menghadirkan Wacana Pendidikan Alternatif', dalam *Quo Vadis Pendidikan Islam* (Malang: Cendikia Paramulya, 2002).

Faizah, "Pergulatan Teologi Salafi dalam Maenstream Keberagamaan Masyarakat Sasak", *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume 16, no. 2, 2012.

Federspiel, Howard M. *Islam and Ideology in The Emerging Indonesian State The Persatuan Islam (Peris) 1923-1957* (Leiden: Brill, 2001).

Fuadi, Ahmad Nur. "Interrelasi Fundamentalisme dan Orientasi Ideologi Gerakan Islam Kontemporer", *Islamica,* Vol. 2, No. 1, September 2007.

Geertz, Clifford. *The Religion of Java* (Glence: The Free Press, 1960).

Gerring, John. "Ideology: A Definitional Analysis," *Journal Political Researh Quarterly,* Vol. 50, No. 4, 1997.

Hakim, H. Bashori A. Wawasan Kebangsaan Kelompok Salafi di Nusa Tenggara Barat, Studi Kelompok Salafi di Ponpes Darush-Shifa', *Harmoni Jurnal Multikultural & Multireligius,* Vol. 13, no. 2, 2014.

Hare, Willian. "Ideological Indoctrination and Teacher Education", *Journal of Education Controversy,* 2013.

Harnish, David. Worlds of Wayang Sasak: Music, Performance, and Negotiations of Religion and Modernity. *Asian Music* 34, no. 2 (2003).

Hasan, Noorhaidi. "Education, Young Islamists and Integrated Islamic School in Indoensia", *Studia Islamica*, Vol. 19, no. 1, 2012.

_____. "Salafi Madrasahs and Islamic Radicalism in Post-New Order Indonesia", dalam, Kamaruzzaman dan Patrick Jory (eds.), *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia* (Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuan, 2011).

_____. "The Salafi Madrasas of Indonesia", dalam Farish A. Noor, Yonginder Sikand Martin van Bruinessen (eds.) *The Madrasa in Asia Political Activism and Transnational Lingkages*. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

Hefner, Robert W. "Islamic Schools, Social Movements, and Democrasy in Indonesia", dalam Robert W. Hefner (ed.) *Making Modern Muslims the Politics of Islamic Education in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai Press, 2009).

_____. *Islam in an Era of Nation States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia* (University of Hawai Press, 1997).

_____. "Islamic Knowledge and Education in the Modern Age," dalam *The New Cambridge History of Islam*, *Muslims and Modernity Culture and Society since 1800*, Vol. 6, edited by Robert W. Hefner (Cambridge Press, 2011).

_____. "Varieties of Muslim Politics: Civil vs Statist Islam", dalam *Islam in Indonesia Islamic Studies and Social Transformation*, Eds. Fuad Jabali and Jamhari (Indonesia-Canada Islamic Higer Education Project, 2002).

Hing, Lee Kam. *Education and Politics in Indonesia 1945-1965* (Kuala Lumpur: Universitas of Malaysia Press, 1995).

Husni, Munawir. *Nahdlatul Wathan Restorasi Islam Indonesia Timur* (Yogyakarta: Binafsi Publihser, 2015).

Imarah, Muhammad. *Thayyarat al-Fikr al-Islam* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1995).

Inamullah, Hafiz Muhammad, Hafiz Hifazatullah, Muhammad Sarwar, Naeemullah Khan, and Khalid Sultan. "Reforming The Madrassah System Of Education In Pakistan." *Contemporary Issues In Education Research,* 3, no. 4: (2010).

Jackson, Elisabeth and Parker, Lyn. 'Enriched with Knowledge': Modernisation, Islamisation and the Future of Islamic Education in Indonesia. *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 42, No. 1, 2008.

Jahroni, Jajang. "Saudi Arabia Charity and the Institutionalization of Indonesian Salafism", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vo. 58, no. 1 (2020).

Jamaludin, "Begini Seharusnya Memilih Teman", dalam MA Plus Abu Hurairah, *Media Madrasah,* edisi 3, Desember 2013.

Jamil, M. Mukhsin dkk. *Nalar Islam Nusantara Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irshad, Persis, dan NU* (Jakarta: Diktis Departemen Agama RI, 2007).

Jawas, Yazid bin Abdul Qadir. *Doa dan Wirid Mengobati Guna-Guna dan Sihir Menurut al-Qur'an dan al-Sunnah*, cet. 24 (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2014).

Karen, David. "Life Course: Stages and Institutions - Official Knowledge: Democratic Education in a Conservative Age by Michael W. Apple." *Contemporary Sociology* 23, no. 4 (07, 1994).

Kementerian Agama NTB, *Rekapitulasi Data Madrasah Tahun 2014*.

Kementerian Agama, *Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Multikulturalisme* (Jakarta: Balai Litbang Agama, 2009).

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *Pedoman Bantuan Operasional Sekolah 2016*.

Kincheloe, Joe L. "Afteword: The Importance of Ideology in Contemprorary Education", dalam *Ideologies in Education Unmasking The Trap of Teacher Neutrality* (New York, 2008).

Kingsley, Jeremy J. "Redrawing Lines of Religious Authority in Lombok, Indonesia" *Asian Journal of Social Science* 42, 2014.

_____. "Tuan Guru, Community and Conflik in Lombok Indonesia", *Dissertation*, (Melbourne Law School The University of Melbourne, 2010).

_____. "Village Election, Violence and Islamic Leadership in Lombok Eastern Indonesia", *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia,* Vol. 27, no. 2, 2012.

Kohno, Takeshi. "Political Background of Islamic Education Institutions and the Reach of the State in Southeast Asia", *Studia Islamika*, Vol. 16, no. 2, 2009.

Lauziére, Henri. "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism From The Perspective of Conceptual History", *Journal Midle East Study,* no 42, 2010.

Leonardo, Zeus. *Ideology, Discourse, and School Reform* (London: Praegare, 2003).

Liow, Joseph Chinyong. "Muslim Identity, Local Networks, and Transnational Islam in Thailand's Southern Border Provinces." *Modern Asian Studies* 45, no. 6, 11, 2014.

Lukens-Bull, Ronald. "Madrasah By Any Other Name, Pondok, Pesantren, and Islamic School in Indonesia and Larger Southeast Asian Region", *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 04, Number 1, 2010.

Lukman, Lalu. *Pulau Lombok dalam Sejarah Ditinjau dari Aspek Budaya*, cet. 3 (Jakarta, 2005).

MA Abu Hurairah, "Al-Wala wa al-Bara," dalam *Media Madrasah*, Edisi 4, Juni 2014.

_____. *Daftar Guru Tetap MA Plus Abu Hurairah Mataram Tahun Pelajaran 2014/2015*.

_____. *Dokumen Pelantikan dan Sertijab Kepengurusan OSIP Abu Hurairah Periode Kerja 2013/2014*.

_____. *Media Madrasah,* edisi 3, Desember 2013.

MacDougall, John M. "Kriminalitas dan Ekonomi Politik Keamanan di Lombok", dalam Henk Schulte dkk. (eds.) *Politik Lokal Indonesia,* alih bahasa Bernard Hidayat (Jakarta: KITLV, 2007).

Machmudi, Yon. "Islamism and Political Participation: A Case Study of Jemaah Tarbiyah in Indonesia*". International workshop on Islamism and Political Participation in Southeast Asia: Global Contexts and Trends,* The Lowy Institute for International Policy International Workshop, Sydney, 8-9 April 2010.

Magfurin, Ahmad. "Pesantren Model Pendidikan Islam Masa Depan", dalam Ismail, dkk. (eds.) *Dinamikan Pesantren dan Madrasah* (Pustaka Pelajar, 2002).

Maguerite G. Lodico, Dean T. Spaulding, Katherine H. Voegtle, *Methods in Educational Research From Theory to Practice* (Fransisco: Jossey-Bass, 2010).

Maliki, Zainuddin. *Narasi Agung Tiga Teori Sosial Hegemonik* (LPAM: Surabaya, 2004).

Mansurnoor, Iik A. Maintaining Religious Tradition in Brunei Darussalam: Inspiration and Challenges, dalam Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory

(Editors). *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia.* Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuan, 2011.

Manzhur, Ibnu. *Lisan al-'Arab* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt.).

Meuleman, Johan. "Dakwah, Competition for Authority, and Development," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 167, 2, 2011.

Milles, Matthew B. dan A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis: A Sourecbook of New Methods* (Bavery Hills: Sage Publication, 1986).

Montag, Warren. "Between Interpellation and Immunization: Althusser, Balibar, Esposito." *Postmodern Culture* 22, no. 3 (05), 2012.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif,* Edisi IV (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000).

Murdianto dan Azwani, "Dakwah dan Konflik Sosial Jama'ah Salafi di Gunungsari Lombok Barat", *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 9, nomor 2, 2013.

Muslih, Abu, *Lebih Dekat Mengenal Manhaj Salaf* (Jogjakarta: tp, 1427 H).

Naim, Ngainun, dan Achmad Sauqi. *Pendidikan Multikultural: Konsep dan Aplikasi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008).

Nata, Abuddin. *Sejarah Pendidikan Islam* (Kencana: Jakarta, 2011).

_____. *Studi Islam Komprehensif,* cetakan ke 2 (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015).

Nedy, Ruslan. *Merajut Perjalanan Muhammadiyah di Lombok Barat* (Lombok Barat: PDM Lombok Barat, 2009).

Noor, Mohammad dkk. *Visi Kebangsaan Religius Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul*

Madjid 1904-1997, Edisi Revisi (Jakarta: Ponpes NW Jakarta, 2014).

Northcott, Michael S. Sociological Approaches, dalam Peter Connoly (ed.) *Approaches to the Study of Religion*. London and London: Cassel, 1999.

Nottingham, Elizabeth K. *Agama dan Masyarakat Suatu Pengantar Sosiologi Agama.* Penerjemah Abdul Muis Naharong (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002).

Nuh, Nuhrison M. "Kelompok Salafi di Kabupaten Lombok Barat", dalam Ahmad Syafi'I Mufid (ed.), *Kasus-Kasus Aliran/Paham Kegamaan Aktual di Indonesia* (Jakarta: Balitbang Diklat Depag., 2009).

Nurhakim, *Islam Responsif Agama di Tengah Pergulatan Ideologi Politik dan Budaya Global* (Malang: UMM Press, 2005).

PB NW Pancor, *Rekap Data Lembaga Pendidikan NW Se-NTB tahun 2014*.

Ponpes Abu Hurairah, *Brosur Penerimaan Siswa Baru Ponpes Abu Hurairah tahun Pelajaran 2014/2015*.

_____. *Pedoman Ponpes Abu Hurairah Mataram 2014*

_____. *Tata Tertib Kepegawaian 2011-2016*.

Porter, Donald J. *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London: Routledge Curzon, 2002).

Qudsiyah, Mizan. *Kaidah-Kaidah Penting Mengamalkan Sunnah* (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2013).

Rabasa, Angel M. "Islamic Education in Southeast Asia." *Current Trends in Islamist Ideology* 2 (2005).

_____. "Radical Islamist Ideologies in Southeast Asia." *Current Trends in Islamist Ideology* 1 (2005).

Rahman, Tariq. "Madrasas The Potential for Violence in Pakistan", dalam Jamal Malik (ed.) *Madrasas in South Asia Teaching Terror?* (London: Routledge, 2008).

Roald, Anne Sofie. "Tarbiya: Education and Politic in Islamic Movement in Jordan and Malaya," dalam *Lund Studies in History of Religious* Vol. 3 (Lund, Routledge Taylor & Francis Group, 1994).

Safi, Omid. *The Politic of Knowledge in Premodern Islam Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Carolina: The University of North Carolina Press, 2006).

Sakai, Minako. "Preaching on Muslim Youth in Indonesia: the Dakwah Activities of Habiburrahman El-Shirazi", dalam *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, Vol. 46, number 1, 2012.

Saparudin, "Salafism, State Recognition, and Local Tension: New Trends Islamic Education in Lombok", *Ulumuna Journal of Islamic Studies,* Vo. 21, No. 1, 2017.

Saparudin, "Pemutusan Hubungan Keluarga Berdasarkan Afiliasi Lembaga Keagamaan", *Laporan Penelitian Dosen Muda* (DP2M Dikti, 2007).

Saparudin, *Ideologi Keagamaan dalam Pendidikan: Diseminasi dan Kontestasi pada Madrasah dan Sekolah Islam di Lombok* (Ciputat, Onglam Press, 2017).

Shalabi, Ahmad. *Tarikh al-Tarbiyah Islamiyah* (Kashshaf li an-Nasr wa al-Tiba'ah wa al-Tauzi'i, 1953).

Stanton, Charles Michael. *Higher Learning in Islam The Classical Period A.D. 700-1300* (USA: Rowman & Littlefield Publishers. Inc, 1990).

Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah dan Sekolah Pendidikan Islam Kurun Modern*, Cet. Kedua (Jakarta: LP3ES, 1994).

Subhan, Arief. *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia Abad ke-20 Pergumulan antara Modernisasi dan Identitas* (Jakarta: kencana, 2012).

Sudirman, *Gumi Sasak dalam Sejarah (Bagian I),* (Lombok: KSU Primaguna- Pusat Studi dan Kajian Budaya, 2012).

Suparlan, Parsudi. Masyarakat Majemuk Indonesia dan Multikulturalisme. Makalah disampaikan pada Seminar Sehari "*Mengembangkan Akselerasi Perwujudan Masyarakat Multikultural dan Multikulturalisme dalam Rangka Mewujudkan Kesejahteraan Rakyat Jangka Menengah Indonesia*" UIN Jakarta, 24 Juli 2004.

Suprayogo, Imam. *Quo Vadis Madrasah, Gagasan, Aksi dan Solusi Pembangunan Madrasah* (Yogyakarta: Hikayat, 2007).

Syaikhu, Ach. "Pergulatan Organisasi Islam dalam Membendung Gerakan Ideologi Islam Transnasional," *Jurnal Falsifa,* Vol.3 , No. 1 Maret 2012.

Tabloid Al-Furqon, *Larangan Isbal,* Edsi 3 tahun 1425.

_____. *Metode Hajr terhadap Ahli Bid'ah,* Edisi 3, tahun V/1426.

Takwim, Bagus. *Akar-Akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato hingga Bourdieu* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003).

Tan, Charlene. "Educative Tradition and Islamic School in Indonesia", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 14 (2014).

_____. *Islamic Education and Indoctrination: the Case in Indonesia* (New York: Routledge, 2011).

Telle, Kari. "Canging Spiritual Landscapes and Religious Politics on Lombok", dalam Brigitta Hauser-Schaublin and David D. Harnish (eds.), *Between Harmony and Discrimination Negotiating*

religious Identities within Majority-Minority Relationship in Bali and Lombok (Leiden Boston, Brill, 2014).

Tilaar, H.A.R. *Kekuasaan dan Pendidikan, Manajemen Pendidikan Nasional dalam Pusaran Kekuasaan* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009).

Tim Media Tarbiyah, "Abdul 'Aziz bin Baz, Nashiruddin al-Bani, dan Muhammad bin Uthaimin, dalam merumuskan dan mengembangkan konsep *manhaj salaf,*" dalam *Kompilasi Tiga Ulam Besar,* cetakan ke-10 (Bogor: Media Tarbiyah, 2013).

Tuan Guru Sholah, "Sambutan" dalam Abdul Aziz Sukarnawadi, *Perisai Ke-Aswaja-an Nahdlatul Wathan Membedah 17 Literatur Anti Wahabi Rekomendasi Pendiri NW* (Yogyakarta: Samudera Biru, 2016).

Turmudi, Endang. *Nahdlatul Ulama Ideology Politics and the Formation of Khaira Ummah* (Jakarta: PP, LP Ma'arif NU, 2004).

Wahid, Abdurrahman (ed.). *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Wahid Institut, 2009).

Wahid, Din. "Nurturing The Salafi Manhaj: A Studi of Salafi Pesantren in Contemporay Indonesia", *Dissertation* (Utrecht University Nederland, 2014).

WAMI, *Al-Mausu'ah al-Muyassirah fi al-Adyan*, Jilid 1 (Riyad: Daru al-Nadwah al-'Alamiyah, 1417 H).

Wiener, Antje. *A Theory of Contestation* (New York: Springer, 2014)

Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement." *Studies in Conflict & Terrorism* 29 (3), 2006.

_____. "The Salafi Movement in Jordan." *International Journal of Middle East Studies* 32, (2), 2000.

_____. "The Salafi Movement in Jordan." *International Journal of Middle East Studies* 32, (2), 2000.

Wizarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, *al-Tauhid Li al-Saf al-Awwal al-Tsanawiyah* (Riyad:Wizārah al-Ma'arif, 1999).

_____. *Sharah Kitab Tauhid Li Shaikh Muhammad ibn Abdul Wahab Li al-Shaf al-Awwal al-Mutawasith* (Riyad: Markaz al-Taṭwir al-Tarbawy: 2007).

Zulkifli, "Education, Identity, and Recognition: The Sh'i Islamic Education in Indonesia", *Studia Islamika,* Vol. 21, no. 1, 2014.

TENTANG PENULIS

Saparudin, Lahir di Leneng Lombok Tengah, 15 Oktober 1978, meraih doktor pada Program Studi Pengkajian Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, kosenstrasi Pendidikan Islam, tahun 2017 dengan predikat wisudawan terbaik (cumlaude). Magister Pendidikan Islam diperoleh di Universitas Muhammadiyah Malang tahun 2004 dengan predikat cumlaude. Ia juga meraih wisudawan terbaik jenjang S1 pada Fakultas Tarbiyah IAIN Mataram (kini UIN Mataram) tahun 2001. Sejak tahun 2007 ia diangkat sebagai dosen tetap (PNS) pada Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Mataram, dalam bidang Pendidikan Islam.

Untuk meningkatkan kapasitasnya, ia pernah terlibat dalam berbagai peningkatan *academic skills programs*, baik nasional maupun internasional. Beberapa di antaranya: pada tahun 2016, ia memperoleh beasiswa *Partnership in Islamic Education Scholarship* (PIES), kerjasama Kemenag – Australia, yang mengantarkannya studi di Australian National University (ANU) untuk memperkuat penyelesain disertasi. Selain itu, melalui project ini ia memperoleh workshop peningkatan kapasitas akademik di Academic Skills & Learning Center (ASLC), ANU selama satu tahun. Selain di ANU, juga memiliki pengalaman workshop dan international seminar di beberapa perguruan tinggi luar negeri, Western Sydney University, University of Melbourne, Monash University, Yala Bath University Tahiland, dan Jaganath International Management School (JIMS), India. Sejumlah training dan workshop dalam negeri dapat disebutkan seperti, English Training di IALF Jakarat (2015), Workshop Penulisan Artikel Ilmiah pada Jurnal Internasioal

Bereputasi (PPIM - Jurnal Studia Islamika, 2017), Penataran Manajemen Berkala Ilmiah (DP2M Dikti, 2011); Peningkatan Kapasitas Dosen (LAPIS, 2010); Penataran dan Lokakarya *Training of Trainer* Metodologi Penelitian (DP2M Dikti, 2006); *Journalism Training in Indonesia* (RMIT-ANTARA, 2006); Pelatihan Metodologi Penelitian Dosen Mudan dan Kajian Wanita (DP2M Dikti, 2007); Pelatihan Metodologi Penelitian Hibah Bersaing (DP2M Dikti, 2007); Workshop Orientasi Pengembangan Pendampingan Kemahasiswaan (Dikti Depdiknas, 2007); Lokakarya Penyusunan Proposal Kreativitas Mahasiswa (DP2M Dikti, 2008); dan berbagai workshop dan pelatihan di lingkungan UIN Mataram.

Beberapa riset yang pernah dilakukan, dapat disebutkan misalnya; *Masjid dan Fragmentasi Sosial; Pencarian Eksistensi Salafi di Tengah Islam Mainstream di Lombok* (Litapdimas, Kemenag, 2018); *Salafism, State Recognition, and Social Tension: New Trend Islamic Education in Lombok* (didanai PIES Project Australia, 2016); *Infilterasi Ideologi Transnasional dalam Pendidikan Islam: Studi Sekolah Salafi di Lombok* (didanai Diktis Kemenag, 2015); *Pemutusan Hubungan Keluarga Berdasarkan Afiliasi Lembaga Keagamaan di Lombok* (didanai DP2M Dikti, 2007); *Konversi Prilaku Kebegaramaan Masyarakat Islam di Lombok* (didanai DP2M Dikti, 2006); dan beberapa riset yang secara reguler diberikan melalui LP2M UIN Mataram.

Sedangkan beberapa karya ilmiah yang berhasil dipublikasikan, antara lain: *Islamic Education as Ideological Marketing in Contemporary Indonesian Islam* (Elsevier, International Proceeding, 2020): *Berkembang di Tengah Resistensi: Reproduksi Apparatus Ideology dalam Pendidikan Salafi di Lombok* (Mataram, Sanabil: 2020); *Gerakan Keagamaan dan Peta Afiliasi Ideologi Pendidikan Islam di Lombok* (Journal Miqot, 2018); *Salafism, State Recognition, and Social Tension:*

New Trend Islamic Education in Lombok (Jurnal Ulumuna, 2017); *Ideologi Kegamaan dalam Pendidikan: Diseminasi dan Kontestasi pada Sekolah dan Madrasah di Lombok* (Buku, diterbitkan oleh Onglam Book Ciputat, 2017); *Merawat Aswaja dan Sustainibilitas Organisasi: Analisis Praksis Pembelajaran Ke-NW-an* (Jurnal el-Hikmah, 2017); *Pemetaan Kajian Pendidikan Islam pada Berkala Ilmiah di IAIN Mataram* (Jurnal Penelitian Keislaman, 2013); *Penyelenggaraan Perguruan Tinggi Pesantren dan Implikasinya terhadap Perubahan Orientasi Santri di Ponpes Qamarul Huda* (Buku Antologi LP2M, 2011); *Relevansi Status Akreditasi terhadap Pola Manajemen Madrasah Swasta di Lombok Barat* (Buku Antologi LP2M, 2011); *Urgensi Akreditasi dalam Peningkatan Tata Kelola Madrasah* (Jurnal Tasqif, 2011); *Revitalisasi Komite Madrasah dalam Peningkatan Kualitas Pendidikan Islam* (Jurnal el-Huda, 2010); *Perguruan Tinggi Pesantren: Memperkuat Eksistensi Pendidikan Islam* (Jurnal Tasqif, 2009); *Pembaruan dan Integrasi Pendidikan Islam dalam Sistem Pendidikan Nasional Perspektif Historis* (Jurnal Ulul Albab, 2009); *Inovasi Pesantren: Eksistensi Tuan Guru dalam Penyelenggaraan Perguruan Tinggi Pesantren* (Jurnal Ulul-Albab, 2006); dan beberapa artikel yang sedang proses review, dan buku dalam proses penyelesaian.

PENGURUS WILAYAH

Nahdlatul Ulama

NUSA TENGGARA BARAT

www.pwnuntb.or.id

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A T A R A M

berkembang di tengah Resistensi

Reproduksi Apparatus Ideologi dalam Pendidikan Salafi di Lombok

Isu hubungan pendidikan dengan gerakan keagamaan yang dikaji dalam buku ini, memiliki relevansi seiring dengan kecenderungan kontemporer semakin menguatnya rivalitas ideologis kelompok keagamaan. Salafi – sebagai fokus kajian – merupakan salah satu gerakan keagamaan yang paling banyak memperoleh perhatian, bukan hanya karena pertumbuhan yang semakin meluas, juga, karena perbedaan paham dan praktik keagamaan, kerap berbenturan dengan kelompok Islam mainstream. Dalam kondisi demikian, lembaga pendidikan semakin dikukuhkan sebagai wadah reproduksi kader-kader ideologis untuk memperkuat eksistensinya. Dalam konteks inilah isi buku ini ditempatkan.

Sanabil
Puri Bunga Amanah
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370- 7505946
Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail.com
Website: www.sanabil.web.id

ISBN 978-623-317-058-1
9 786233 170581